

الألف
كتاب



الهيئة المصرية
العامة للكتاب

يوهان هويزنجا أعلام وأفكار



ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد
مراجعة: د. زكي نجيب محمود

الأعمال
المختارة

الألف كتاب الثاني

نافذة على الثقافة العاطية

الإشراف العام

الدكتور / سمير مبرحان

رئيس مجلس الإدارة

رئيس التحرير

أحمد صليحة

مدير التحرير

عزت عبد العزيز

مكتبة التحرير

علياء أبو شادي

المحرر الفني العام

محسنة عطية

مكتبة
شيخ المترجمين
عبد العزيز توفيق جاويد

أعلام وأفكار

(نظرات في التاريخ الثقافي)

تأليف
يوهان هوبزنج
ترجمة
عبد العزيز توفيق جاويد
مراجعة
د. زكي نجيب محمود

الطبعة الثانية



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٩٩

٧	كلمة المترجم
٩	مقدمة الكتاب

الباب الأول

فى التاريخ

١٩	وظيفة التاريخ الثقافى
٩١	المثل التاريخى العليا للحياة
١١٤	الوطنية والقومية فى التاريخ الأوروبى
١٣٧	من النهضة إلى عصر نابليون
١٦٠	القرن التاسع عشر

الباب الثانى

العصور الوسطى

١٨٥	يوحنا المالبورى
٢٠٧	أبيلارد
٢٢٩	الأهمية السياسية والعسكرية لأفكار الفروسية
٢٤٢	القديسة جان دارك كما عالجا برنارد شو
٢٥٥	شخصية جان دارك
٢٦٨	رأى أبناء عصرها

الباب الثالث

مسألة عصر النهضة

٢٨٢	مسألة عصر النهضة
٣٣٨	عصر النهضة والمذهب الواقعى
٣٦٥	أحياء ذكرى إراموس
٣٨٥	جروشيوس وزمانه
٤٠٣	حواشى وتعليقات

كلمة المترجم

أصبح يوهان هويزنجا فى أربعينات هذا القرن ، من أشهر مؤرخى هولندا . وقد بدأ حياته بدراسة فقه اللغة وتعمق فى ذلك ، ثم تحول الى التاريخ . ولم يلبث أن أمسك فيه بخيوط نظرياته الجديدة فى التاريخ الثقافى الذى وضع يده بكامل الجدارة على مجاله وفلك دراسته .

وذاع صيته فى العالم الناطق بالانجليزية ، بسبب تقدم بعض الناشرين لنشر كتب أربعة له : « اضمحلال العصور الوسطى » الذى نقله كاتب هذه السطور الى العربية للمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب ، و « الانسان اللاهى » ؛ و « ارازموس الروتردامى » ؛ و « ظل الغد » . وقد أنتج كذلك مقادارا ضخما من الأعمال ، الكثير منها ممتع حقا ولكن لم ينقل الى الانجليزية .

وكتابتنا هذا « أعلام وأفكار » ان هو الا نخبة مختارة من تلك الأعمال . وهو ينقسم الى ثلاثة أقسام : يعالج الأول منها المسائل العامة فى التاريخ ، ومناهج كتابته ، ويعالج الثانى العصور الوسطى ، والثالث عصر النهضة .

ويتجلى فى الكتاب من أوله الى آخره ما طبع عليه هويزنجا من أصالة ، وما لعلمه واهتماماته من مجال ضخم . ومقالاته فى التاريخ الثقافى ، وهو الموضوع الذى جعله ملكا خاصا له بما أضاف اليه من اضافات شامخة ، تعد فاتحة عهد جديد لهذه الشعبة الحديثة من الدراسات التاريخية . وهو فى الصور القلمية النقدية ، الحافلة بالعطف والمحبة والحرافة اللاذعة فى نفس الحين ، شأنه مع ابيلارد ويوحنا من سالسبورى وجان دارك ورازموس وجروشيوس ؛ ودراسته الرائعة المتعمقة فى موضوعات مثل « عصر النهضة » والوطنية والقومية ؛ انما يبدى فيها جميعا بعد نظر وتعمق ، يعكس تدريبه الأول فى علوم اللغة وفقها وتمكنه مدى حياته من التاريخ الاجتماعى . وكلها تبث الحيوية والقوة وتدخل

الصفاء والوضوح على المسائل الأساسية الهامة التي تشغل كلا من المؤرخ ودارس التاريخ على حد سواء .

وقد حدث بعد اطلاعى على منهج المؤلف فى كتابه « اضمحلال العصور الوسطى » ، واعجابى بطريقة تعمقه وتقصيه وراء الظواهر الثقافية والاجتماعية ، أنى عثرت صدفة بدار الكتب المصرية على كتابنا هذا . ورغم أن موضوعاته شتى يبدو عليها التفرق وعدم الارتباط ، فانك لو طالعتة متكاملا ، وجدت فيه تيارا متسلسلا من دراسات فى التدوين التاريخى وأصوله وفى فلسفة التاريخ ونظرياته وعظماء الباحثين فيها وفى الجمال والفنون ومظاهر الفنون التشكيلية فى كل حقبة مر بها المؤلف ، مع تبيان فضل روادها . فأنت تخرج من الكتاب بمفهوم واضح عميق عن العصور الوسطى وعصر النهضة والاصلاح الدينى ، يزيده عمقا ووضوحا ، تحليله للأعلام الذين نشرت تراجمهم فى الكتاب ، وهو وضع لم يكن لينتظر بلوغه من كتاب مكون من عدة محاضرات وسير لبضعة أشخاص ، لولا أن تيسار فكر المؤلف ينساب سلسلا فى مادة حذقها وتخصص فيها واستبحر . ان هذا الكتاب يحوى ثقافة عالية أتمنى لو أتيح مثلها لدراسة التاريخ الثقافى والاجتماعى والجمالى لشعوب الشرق العربى وخاصة شعب جمهورية مصر العربية .

فالى القارئ المتعطش الى منهج جديد فى التاريخ أقدم هذا الكتاب .

مقدمة

الكتاب

بقلم : برت . ف . هوزليتز

ان نظرة تلقى على صورة ليوهان هوزنجا ، قد تدفع صاحبها الى الظن بأنه انما ينظر الى صورة محام هولاندى تاجع ، أو رجل أعمال موفق ، لا الى صورة واحد من أبرز من أظهرهم هذا القرن من المجددين فى التاريخ ، اذ تبدو فى وجهه الوداعة والطلاقة ويظلمه جو من اليسر والصفاء . فليس فى أساريه أثر للعنف ، ومع أن مخايل العقل المفكر وقوة الخلق تنعكس من تعبير محياه ، فانه لا يتجلى فى ذلك التعبير ما ينم عن رجل أوتى قدرة ابتكارية خلاقة وقوة خيال غير عاديتين .

ومن المعروف أن حياة هوزنجا عادية بسيطة كطلعته سواء بسواء فهو ينحدر من سلسلة طويلة راسخة الأقدام من وعاظ مذهب مينو (*) . ولد فى السابع من ديسمبر عام ١٨٧٢ بمدينة جروننجن ، وأبوه فيها يومئذ أستاذ بالجامعة . وحصل هوزنجا من تلك الجامعة على درجة الدكتوراه فى مايو ١٨٩٧ ، وقد ركز معظم دراساته فى حقل فقه اللغات الهندية . وعين بعد تخرجه فى الجامعة مدرسا للتاريخ بمدرسة ثانوية بمدينة هارلم ، حيث ظل يمارس مهنته ثماني سنوات . ثم استدعى لتدريس التاريخ حيث عين أستاذا بالمعهد الذى تخرج فيه . ولم يلبث حتى عين فى ١٩١٥ أستاذا لكرسى التاريخ العام والجغرافيا التاريخية بجامعة ليدن ، أكبر معاهد الدراسات العليا بهولندا . فظل يشغل ذلك المنصب حتى ١٩٤٢ ، يوم أغلقت تلك الجامعة بأمر سلطات الاحتلال التابعة لألمانيا النازية .

(*) نسبة الى مينوسيمونز (١٤٩٢ - ١٥٥٩) وهو طائفة مسيحية نشأت فى زيورخ وتؤمن بالتعميد ورفض أفرادها الوظائف العامة والخدمة العسكرية (المترجم) .

وقد ظل هويزنجا طوال الفترة الأولى من الاحتلال الألماني متمسكا
تمسكا لا هوادة فيه بالحرية الأكاديمية وبحقوق مواطنيه . لذا اعتقله
النازيون وسجنوه في معسكرات الاعتقال في سان ميشيلز جستل .
وقد قاربت سن هويزنجا آنذاك السبعين ، وضعف بصره ، كما أصيب
بضعف الصحة العام نتيجة للحرمان الذي ساد البلاد بسبب الحكم
الألماني . وتدخلت حكومة السويد في شأنه ، فأطلق سراحه من معسكر
الاعتقال في أكتوبر ١٩٤٢ ، ولكن لم يسمح له بالعودة الى داره في ليدن
بل نفى الى قرية صغيرة تسمى دي ستيج قرب آرثم ، حيث أصدر أواخر
أعماله بعيدا عن أصدقائه وتلاميذه ، ومحروما من كتبه ومراجعته . وكان
الشتاء في آخر سنة للحرب ١٩٤٤ - ١٩٤٥ بالغ القسوة بوجه خاص .
وكابدت هولندا عناء كثيرا من نقص شديد في الطعام ، كما أن قرية
دي ستيج أصبحت في فترة من الزمن إحدى النقاط الواقعة على خط القتال
الأممي . وأصيب هويزنجا بالمرض في أوائل ١٩٤٥ ، وتوفي في أول
فبراير ، دون أن يعيش ليشهد ثمرة ما تمناه وعاش من أجله في اصرار:
وهو تحرير بلاده المحبوبة .

والحق أن هذه الخلاصة التي قدمناها لتاريخ حياة هويزنجا لا تكشف
شيئا من عمله بما يتميز به من خاصة فريدة ، ولا عن طبيعة اسهامه في
خدمة التاريخ والعلوم الاجتماعية ، ولن توفيحه حقه بحال . ومهما سردنا
اليكم آيات التشريف التي تلقاها في حياته ، وأضفنا قائمة بأسماء
كبريات أعماله ، ما حصلنا الا على أبسط الدلالة على نوع كتاباته وشذاها .

في ١٩٣٣ وقبل استيلاء هتلر على مقاليد السلطة بيومين ، ألقى
هويزنجا محاضرة في برلين ناقش فيها موقف وطنه هولندا باعتبارها
وسيطا ثقافيا بين غرب أوروبا ووسطها . وقد حاول في هذه المحاضرة أن
يفسر مركز الوساطة الذي تشغله هولندا ، بمالها من اسهام في ثقافتين
قوميتين بل ربما ثلاثة . ذلك أن هولندا في رأيه ظلت قطرا من الأقطار
الجرمانية من الناحية اللغوية ، بل ظلت كذلك من الناحية السياسية
أمدا طويلا . فان روابطها الاقتصادية بمدن ألمانيا كانت قوية ، كما أنها
في أزمنة أحدث شكلت جسرا يصل ما بين الصناعة القائمة بأرض الراين
وما وراء البحار من أقطار . على أن هولندا ارتبطت بفرنسا أيضا بروابط
وثيقة ، فان عضويتها في ولاية برجنديا ، وهي شعبة من فرنسا أقامت
بينها وبين الملكية الفرنسية روابط سياسية وثيقة . واستقبلت هولندا
في القرن السادس عشر عددا كبيرا من اللاجئين الهوجونوت ، فأقاموا
بها الى الأبد . وكثيرا ما كان يزورها ابان العشرات الأخيرة من سنى نظام

الحكم الفرنسي القديم الشعراء والفنانون ورجال السياسة والفلاسفة والعلماء الوافدون من فرنسا .

أما روابط هولندا ببريطانيا فكانت أضعف كثيرا ، ولكن على الرغم من نشوب عدة حروب بين القطرين في القرن السابع عشر ، فإن وجود البريطانيين تجارا وزوارا حتى مقيمين في كثير من الأحيان يبرز بروزا واضحا في مدينة أمستردام . وبهذا تهيأ للهولنديين مركز ممتاز استطاعوا بفضل امتصاص عناصر من ثقافات قومية عديدة والتكامل وإياها بصورة مكنتهم من صوغ حضارة أفسحت صدرها لكثير من أفضل العناصر الأجنبية - من ألمانيا وفرنسا وبريطانيا ، بل حتى من أسبانيا عدوة هولندا السابقة . وعندى أن وصف هويزنجا لمركز هولندا باعتبارها وسيطا يماثل بدقة مركزه في مجال العلم والعلماء وهو يعد في الأوساط العلمية مؤرخا للحضارة - ولكن الواقع أنه يشغل مركز الكاتب الذي يمثل عمله خليطا من المزج والتكامل بين مجموعة من أفضل وأعمق عناصر التاريخ والعلوم الاجتماعية . من أجل ذلك أصبح من العسير تصنيف عمله ووضع موضعه الحق . ولا ريب أنه عمل يحتوى على عنصر قوى مستمد من التاريخ . على أن كثيرا من مباحثه ينساح بين مجالات علم الاجتماع والسياسة وعلم النفس ونقد الفنون بكل ما تتجلى فيه تلك العلوم من مظاهر . بيد أن هذه العناصر المتنوعة تمتزج بعضها ببعض في كيان متسق تفنى فيه جميعا بعضها في بعض وتشكل الأجزاء الرئيسية في كل متماسك متكامل . والواقع أن هويزنجا ينجح دون أن يحاول ذلك محاولة شعورية - في أثناء قيامه بالوساطة بين صاحب العلوم السياسية والمنهج الانساني - في أن يختار من كل فرع يبحثه أنسب العناصر التي تلائم عمله على خير وجه ، كما ينجح في المزج بهذه الطريقة بين أكفأ صنوف الاسهام التي تستطيع كل شعبة من الشعب العلمية تقديمها .

وبالإضافة الى ذلك ، فإن أذنه المرهفة الذواقة للغة ، الحساسة بموسيقى الكلمات ، وتدريبه في فنون فقه اللغة ، تضيف الى أعماله نوعا من رقة التعبير وتضفى عليها بعدا جديدا من نفاذ البصيرة ، بصورة لا تجعل منها فحسب ضربا من المنجزات الفذة في التاريخ الاجتماعي ، بل تحيلها أيضا الى قطع فنية بحق ، واسهامات عظيمة في مجال الأدب .

أجل انه يتجلى في كتابات هويزنجا المختلفة إن الجليط الفريد من العناصر التاريخية والاجتماعية والسيكولوجية يختلف ويتباين نوعا

ودرجة . مثال ذلك أن العنصر التاريخي يبرز قويا مسيطرا في بعض مقالاته المبكرة التي كتبها حول تاريخ هارلم أو فريزيا المحلي (*) . ولكن على الرغم من أن هذه المقالات كتبت بأوفى وأدق ما يلتزمه المؤرخ من استخدام الأسانيد والوثائق على جاري عادة المؤرخين السليمة ، فإن هويزنجا يكشف فيها عن ميوله فيما وراء التاريخ بوساطة اختياره مادة موضوعه وبتأكيد المتزايد العلاقات الاجتماعية المتبادلة . ومن ثم فإن ميله هذا إلى تجاوز حقل التاريخ والدخول في مظاهر حياة الجماعات الاجتماعية التي اتخذها نموذجا يدرسه يصبح ناحية لعمل هويزنجا لا حد لنموها ابدائم ، كما أن عمليه الضخمين الآخرين اللذين أصدرهما تحمل اسم « في ظلال الغد In the Shadow of Tomorrow » و«الإنسان اللاهوي Homo Ludens» يمكن أن يعدا دراسات اقتصادية سيكولوجية أو اقتصادية سياسية تنهل من معين ضخيم من اللوذية التاريخية .

والحق أن انشغال هويزنجا المتزايد بالمسائل الاجتماعية والاجتماعية السيكلوجية يمكن تبين مذاقه في كبريات مؤلفاته المتعاقبة . فدراساته المبكرة في التاريخ الهولندي المحلي لم تحتو ، كما أسلفنا اليك ، إلا على القليل مما تجاوز المواد التاريخية المقررة المعتادة . لكنه بعد انتقاله إلى جروننجن بل وبدرجة أكبر بعد تعيينه بجامعة ليدن ، أصبح شديد الانشغال بالعلاقات الاجتماعية السائدة في الحقبة التي يصف ، وبالحالة العقلية للأشخاص الذين سادوا أي عصر من العصور وطبعوا فيه طابعهم ، وتمخض هذا الإطار العقلي عن ظهور كتاب « اضمحلال العصور الوسطى The Waning of the Middle Ages ، الذي يعد أشهر مؤلفاته ، ويعتبر أيضا الأساس الذي قام عليه الشطر الأكبر . لما أصدره في أشد سني حياته إنتاجا من أعمال . وكان هويزنجا بالغ الدربة بالمناهج الكلاسيكية لعلم تدوين التاريخ بصورة لا يمكن معها أن يفوته أنه إنما يتبع سبيلا علميا يخالف السبل المتبعة . على أنه سمي منهاجه هذا باسم « التاريخ الثقافي » ، وبذلك فصل بينه وبين « التاريخ العام » ذي النزعة الأكثر محافظة . وأهم من ذلك كثيرا ما حدث في ثنايا عمله على خلق شعبة علمية جديدة من أنه اضطر إلى تعريف صفتها الأساسية المركزية ، وبذلك وقع فجأة على ما يمكن نعته بأنه تشبيه

(*) فريزيا : هي الأراضي الساحلية الممتدة بين نهري الشلدت والاييس ، (المترجم)

رائع . فالمعروف أن ما هدف اليه مؤرخ الثقافة هو خلق صورة تمثل عصرًا أو مجتمعًا . ولذا فإن كتابه « اضمحلال العصور الوسطى » يمكن تشبيهه بصورة هائلة ، تحتوي - شأن صور خلفيات الهياكل التي رسمها الاخوان فان ايك - مجموعة متنوعة هائلة من التفاصيل ، ومع ذلك فإن الكل لا ينحرف عن الفكرة الرئيسية الكبرى للصورة . فانها جميعا موجودة فيما رسمه هيوبرت ويان فان ايك (*) من صور اللوحات الثلاث (Triptych) بمدينة غنت ، وأعنى بذلك صور « الرعاة والملائكة - والملوك ، والفلاسفة - والمفقلون واللصوص - والعذارى والقساوسة » . وكلها مصورة بعناية بيد فنان مولع بالعناية بالتفاصيل، ويتبدى فيها جهد الحريص على تنفيذ واظهار أدق التفاصيل وأقلها أهمية بنفس العناية باظهار البؤرة المركزية للرسم ، وهي « حمل الله » (**) . وقد استعاد هويزنجا هذا المنهاج من المصورين الفلمنكيين العظام الذين ساد فنهم في الحقبة التي كتب عنها . وقد راح هويزنجا في كتابه عن نظرية التاريخ الثقافي يفسر أن كل ثقافة تطور أشكالها التعبيرية الخاصة التي ينبغي أن تفهم على أساسها . ولذا تراه حين يكتب عن نوبة الازدهار الأخيرة التي حصلت لها الحضارة البرجنديّة في العصور الوسطى ، يتبنى بطريقة قد لا تكون شعورية فيما يحتمل ، الأشكال التي تماثل ما استخدمه أعظم فناني تلك الحقبة من أشكال .

ولكن مثلما أن فان ايك لم يقصر فنه على تصوير الصور الكبيرة الثلاثية اللوحات ، بل صور أيضا صورا شخصية تمثل من في عهده من الأساقفة والأمراء - وغيرهم من النساء والرجال العاديين - فلقد وجد هويزنجا أيضا أنه مستطيع أن يعطي تفسيراً أفضل لحضارة العصور الوسطى ان هو أردف كتابه العظيم بعدد من المقالات . وتمخض هذا الاحساس الذي خالجه عن الصور القلمية التي كتبها حول بعض الشخصيات العظيمة في العصور الوسطى وعصر النهضة : كصورة يوحنا السالسبوري وجان دارك وأبيلارد وألان من ليل فضلا عن ارازموس من روتردام .

(*) يان فان ايك (١٣٩٠ - ١٤٤٠) رسام فلمنكي ذائع الصيت اشتغل هو وهيوبرت مصورين في بلاط فيليب الطيب دوق برجنديا . (المترجم) .

(**) يقصد بهذا المسيح مشيوا الى ما ورد في انجيل يوحنا ١ : ٢٩ « وفي القد نظر يوحنا يسوع مقبلا اليه فقال : هو ذا حمل الله الذي يرفع خطية العالم » . (المترجم)

وفى ثنايا قيامه بانشاء هذه المقالات تزايد انشغاله بمسألة الطريقة التى استطاع بها تفسير روح أحد العصور وتقديرها تقديرا ناقدا . وقد حاول استخدام اتجاه خاص من المعالجة فى بحثه الذى سطره حول ثمرة الحضارة فى العصور الوسطى بشمال غرب أوربا . ذلك أنه أدرك عن يقين أن بركهارت فى كتابه « حضارة عصر النهضة فى إيطاليا » Civilization of the Renaissance in Italy الذى صدر قبل « اضمحلال العصور الوسطى » « The Waning of the Middle Ages » (*) بستين عاما ، إنما سار فى درب آخر مختلف فى محاولته فهم روح أحد العصور .

ولكن بينما يرى المطلعون أن بركهارت (**) وجد مادة دراسته فى حياة العظماء فإن هويزنجا طلبها وبحث عنها فيما يختلج فى أنفس الكثرة العظمى من صغار الناس المنتمين الى جميع الطبقات والجماعات الاجتماعية من أحلام وآمال ، وضحك ودموع . وانك لتراه حتى فى تراجمه التى اضطر فيها اضطرارا الى الحصول على موادها من أعمال المشاهير والحكماء ، يحاول تزويدك بخلفية من الحياة اليومية والأعمال العادية لعامة الناس الذين عاش أولئك العظماء بين ظهرانيهم .

ولعله ليس من قبيل المصادفات أن من وقع عليهم اختيار هويزنجا من شخصيات العصور الوسطى ليدرسهم ويكتب تراجمهم كانوا كلهم تقريبا من الشعراء أو الأنبياء - أو خليطا من الاثنين - ونظرا لأنهم يعبرون عن آمال ومشاعر أزمانهم تعبيرا أكثر طلاقة ووفرة ، فقد استطاع هويزنجا بمجرد تتبع الموضوعات التى عكفوا على تطويرها ، رسم منظر لثقافتهم ، أرحب كثيرا مما لو اختار تاريخ حياة الملوك والمقاتلين الأبطال . ولما كان هويزنجا يعلم علم اليقين أن خير مكان يجد فيه أصدق تعبير عن أية ثقافة هو بعض تلك العبارات العاطفية الصرفة التى تنطق بها الشخصيات التى ألقت النخبة المفكرة المختارة فى عصر من العصور ، فإنه

(*) وقد تولى المترجم أيضا نقل هذا الكتاب الى اللغة العربية.

(**) بركهارت (١٨١٨ - ١٨٩٧) مؤرخ سويسرى وناقد فنون واستاذ التاريخ بجامعة بال . أصدر الكتاب المذكور فى ١٨٦٠ ، وكتابه تاريخ العصور الوسطى صدر منه جزآن ونشر كتابه تاريخ الحضارة الاغريقية بعد وفاته (المترجم) .

اتخذ من حياة ابيلاارد او جان دارك منها يزود المؤرخ بوسيلة ممتازة الكفاية لانشاء رسم لحضارة العصور الوسطى .

على أن هويزنجا كتب مقالات في موضوعات أخرى عدا التراجم . وفي هذه المقالات لم يجعل شخصية « البطل » الذي يحتل مركز الصدارة في المسرح شخصا ، بل جعله نظاما من الانظمة أو فكرة أو عرفا . ومع ذلك فالطريقة الأساسية هنا هي نفسها التي يستخدمها هويزنجا في مقالات التراجم . فهو يصف الخلفية والبيئة التي وجدت فيها فكرة من الأفكار أو نظام من النظم ويتعقب تكوينها ونموها في ثنايا تفاعلها مع تلك الخلفية . فربما اختار مثلا نظام القروسية في القرون الوسطى أو نمو عاطفة الوعي القومي بأوربا وجعل منهما موضوعا لدراسته ، والنتيجة المحتملة في جميع الأحوال هي مقال في التاريخ الثقافي يرى فيه الموضوع الرئيسي الخاص لا بوصفه شيئا في حد ذاته ، بل باعتباره شيئا لا يبلغ معناه ولا يتكامل تكوينه الا بتفاعله على مدى الزمن مع الحضارة التي هو جزء منها والتي يعيش بين ظهرانيها .

ولست أنكر أن شهرة هويزنجا كفنان في مضمار تاريخ الثقافة انما تقوم قبل كل شيء على أعماله الكبرى ، وأخص بالذكر منها كتاب « اضمحلال العصور الوسطى » ولكن مهارته وكثرة جوانب قدرته أشد وضوحا في مقالاته القصار . فانها - شأن جميع ما سطره هويزنجا - آيات في التكامل ، ولكنها حين تشدد التأكيد على العوامل الفردية السيكولوجية حيناً ، والعوامل المنهاجية حيناً آخر والعوامل الاجتماعية التاريخية تارة ، فانها تزودنا في محصل مجموعها بخير منظار استبصارى يجلي لنا عبقريته .

المباب الأول

فے التاريخ



م ۲ إعلام وافكار -

وظيفة التاريخ الثقافي (*)

يحتم القانون الهولندي أن تصحب رسالة جامعية كل بحث يقصد به الحصول على شهادة الدكتوراه ، وهو بهذا يحتفظ بأثر قديم متخلف عن عصر أقدم من زماننا في سيرة العلم والعلوم . ذلك أن تقديم الرسائل الجامعية والدفاع عنها عملية تنتمي الى أيام أبيلارد وأيام لوثر . فالجامعة في القرون الوسطى تعتبر الرسالة الجامعية والخصومة الجدلية هما الوسط الطبيعي الذي يصاغ فيه كل ما يتعلق بالعلم والتبحر العلمى من مسائل . وقد توافق القوم وهذا النظام باعتباره وسيلة فكرية لهم ، ووطنوا أنفسهم على ذلك المجال بوصفه أشكالا روحية في خدمتهم . ولم تكن الجامعة في العصور الوسطى الا حلبة نزال وأرض تدريب على المصارعة بكل معانى الكلمة ، تماثل على أكمل وجه منازل الفروسية . على أنها حلبة كثيرا ما يلعب المرء فيها لعبة جادة بل خطيرة فى أغلب الأحيان . ذلك أن مناشط الجامعة تشبه مناشط الفروسية والفرسان ، واتصفت بإحدى خلتين هما التكرس فى دين والتلمذة فى عقيدة ، أو النزاع والتحدى والصراع . فمدار حياة الجامعة فى العصور الوسطى هو المنازعات الدائمة التى تتزيا بأشكال المراسم . وهذه الخصومات الجدلية - شأن منازل الفروسية - من الأشكال الجدلية للتفاعل الاجتماعى الذى تتولد عنه الثقافة .

والرسالة الجامعية والخصومة الجدلية بوصفهما من الأساليب الفنية قد وفتا تماما بأغراض تكوين الفكر والمجتمع فى العصور الوسطى . وتقاتل العلماء بأسلحة القياس المنطقى (Syllogism) . فان القياس

(*) « De taak der cultuurgeschiedenis » وهو مقال يرتكز على خطاب القى لأول مرة فى ١٩٢٦ على الجمعية العمومية للجمعية التاريخية بمدينة اترخت ، ثم قدم فيما بعد فى صورة محاضرة بجامعة زيورخ نشر أول مرة فى « Cultuurhistorische Verkenningen » (هارلم ١٩٢٩) ص ١ - ٨٥ . وصدرت لها ترجمة عن الاصل الهولندى فى « Verzamelde Werken » المجلد السابع ص ٣٥ - ٩٤ .

بتركيبه الثلاثي قد عكس اليهم بالفعل ثلاثية أخرى هي الرمح والدرع والسييف . ومن ثم فإن أصحاب الدرجات العلمية كالدكتوراه والبكالوريوس ، انتضوا أسلحة نبيلة ، شأن الفارس والسيد التابع له . والرسالة الجامعية تفترض مقدما أن الطرفين المتنازعين يتحليان بأسلوب للتفكير جيد التحديد واضح المعالم ، وكل مفهوم فيه محدد بالدقة تحديدا عقلانيا ، فهو بعبارة أخرى مفهوم مدرساني (*) (اسكولائي) وهي تفترض أيضا وجود درجة عالية من التطابق الثقافي بين المفكرين . إذ لابد من وجود قانون يفهم الناس بواسطته بعضهم بعضا . ومن المفروض في كل انسان هنا اتقان قواعد اللعب وفن المناجزة بالمنطق الشكلي (الصوري Formal) . وأخيرا تفترض الرسالة الجامعية مقدما وجود درجة معينة من النزعة الاعتقادية (القطعية) (Dogmatism) ، ومن الجمود في التفكير، وهو وضع ينم على عدم وجود أي تنبه إلى أن هناك اعتمادا متبادلا عاما ونسبية مشتركة بين جميع مفاهيمنا وأفكارنا ، وهي الصنفة الخاصة الموجودة على الدوام في الفكر العصري .

وفي العصر الحاضر ، لم يعد باقيا الا القليل من الشروط الثقافية المفترضة مقدما لكي يتم ازدهار الرسالة العلمية . على أن الناس لم يبرحوا يتمسكون بهذه الاشتراطات المفترضة مقدما في الحركة الانسانية وعصر الاصلاح الديني ، بل الحق انها ظلت سارية إلى حد ما ، وإن كانت بدرجة أقل في أيام المذهب العقلاني (Rationalism) المستنير الذي أوحى بصدور مرسوم التعليم العالي في ١٨١٥ ببلاد الأراضى المنخفضة الذي تأخر به العهد وتميز بالجمود . ولا شك أن هذه الحال لا وجود لها الآن ، ونتيجة لذلك صارت الرسالة العلمية وسيلة قديمة الطراز ، وأصبحت كريش الأوز المستخدم قديما في الكتابة ، وقد وضع بين أنامل كاتب على الآلة الكاتبة . بيد أنها تحتفظ بقيمتها كوسيلة بيداوجية مساعدة في علم الرياضيات ، أما فيما عدا ذلك فإن وجه النفع منها محدود بكونها تقليدا يتخذ في الطقوس الأكاديمية . أما من حيث طبيعة الأشياء فإنها تكون بموضعها الأليق بها كلما اقترب فرع العلم الذي تخدمه من النوع المعياري من العلوم . فكلما قل نصيب الشعبية العلمية من السمة النسقية (Systematic) ، قلت حاجتها إلى رسالة علمية . مثال ذلك أنها ربما كانت ذات نفع طيب بين حين وآخر في اللاهوت الاعتقادي

(*) المدرسية هي فلسفة العصور الوسطى (المترجم) .

(القطعى) والقانون . أما فقه اللغة والدراسات اللغوية فليس فيهما متسع لها ، الا على هامش مناقشتهما . غير أن المؤرخ يستطيع المضى فى عمله بسهولة بغير الاحتياج اليها . اذ أن عالم مفاهيمه مفرد فى سيولته واتساعه ، كما أن ما يستخلصه من نتائج مرسل لارباط له ، ذلك أن تصوره كفرد ينحرف عن تصور جاره انحرافا بالغا يجعل من المحال عليه اصطياها فى شرك رسالة أو شبكة قياس منطقى .

وذلك ما لم يكن مدار الموضوع هو مجرد مسألة نقدية أو منهجية صرفة ، فهنا يصح للشكل المسمى بالرسالة ، أن يصبح صالحا لخدمة أغراض التاريخ ، ان لم يكن أمرا محتوما . ففى امكان المرء اقتراح رسالة تدور حول ما فى الموضوع المقترح من أصالة أو زيف ، ومن أولوية أو ثانوية ، ومن أساسية أو تفريع . أو تبحث فى مسائل صلاحية منهج معين من المناهج أو مدى الرغبة فيه . ومع ذلك ، فان مثل هذه المسائل ليست أساسا جزءا من التاريخ نفسه ، فهى لا تنتسب الا الى المواقع الأمامية للتاريخ .

وبعد فان المؤلف الذى يحاول بعد هذا التمهيد ، ان يرتب مجموعة من التأملات فى التاريخ الثقافى تحت عناوين هذه المباحث الخمسة السابقة (وهى الأصالة والأولوية والثانوية الخ ٠٠) ، لابد أن يثير شكوك المتهوسين الأغرار . وكأننى بذلك كله يمثل برهانا جديدا على المشابهة الوثيقة بين العالم والفارس ، الذى قد يحلو له هو أيضا النزول الى أرض المنازلات بسلاح صدى قديم أو ذراع غير مستورة بترس . وعلى كل حال ، فان ذلك المؤلف لا ينزل الحومة بوصفه أحد المعتنقين للمذهب الاعتقادى . ومن الناحية الأخرى ، اذا أنت شئت تبرير ذلك الشكل الذى اختاره المؤلف وهو التاريخ الثقافى ، بنعته بأنه شكل عصرى مفرد فى عصريته ، وجب أن يعترف بما لدقته وتحديدده من قيمة ، أى بقدرته على اجتذاب الالتفات اليه ، أو بعبارة موجزة أن يعترف له بقيمته البارزة .

- ١ -

« ان علم التاريخ يقاسى من عيب هو ان نتائجه لا تبلغ الحد الكافى من دقة الصياغة » .

لاشك أن كل من اعتاد الاطلاع على عدة صحف تاريخية ، يجد صعوبة فى التخلص من احساس بعدم الارتياح يساوره بين حين وآخر عند القائه نظرة فى المراجع الى الفيض الطامى الذى لاحصر له من الأبحاث ذات الموضوع الواحد والمقالات والمصادر المنشورة التى تضاف الى مادة التاريخ من شهر الى شهر بكل قطر من الأقطار . فهو يرى علماء العالم بأجمعه يشقون طريقهم أكثر فأكثر نحو أشد التفاصيل دقة . فها هنا بعض الرسائل التى سطرها سياسى مقومور ينتمى الى دويلة صغيرة هنا ، وها هنا حسابات دير متواضع للرهبان هناك - وكلها سبيل منهزم من المسائل التافهة . وعندى أن كل واحدة من هذه الدراسات ليست اسهاما فى التاريخ يضاف الى معلومات المؤرخ الا بقدر اهتمامه بالموضوع نتيجة لدراساته الخاصة . فهو يسائل نفسه مترددا : كم من العقول سيصل اليه منتجات الفكر التاريخى هذه المرهقة التى لا حصر لها ؟ ولن يكون الجواب الا بالتالى : لن تصل الا الى عدد قليل فى كل فرع مستقل من الدراسات . فلو أمكن جمع احصائيات توضح مبلغ انتشار كل ما يطبع ومدى الاكباب على استيعابه وقراءته أو مقدار النسبة الصحيحة بين الجهد المبذول فى الانتاج العلمى وبين قيمة الاستهلاك للانتاج كمجموع ، لارتعشت أجسامنا بأسا فى كثير من الأحيان : فهل يتصور المرء منا أن الأرقام والرسوم البيانية لن تكون الا مروعة حين يتذكر العناية المبذولة للصفحة الواحدة من المطبوع ، وعدد القراء بالنسبة لشهر من البحث ؟ لكأنى بجهود المؤرخين حبة وقعت فى الصخر الصلب ، واذا لم تلهمنا حكاية الحبة التى سقطت على الأرض الحجرية شيئا من العزاء ، فلن يستطاع تجنب هذا السؤال : أليس ماتبذله هيئة العلماء من الجهد مضيعة للطاقة لا رجاء فيها ؟

وغنى عن البيان ان علم التاريخ بما فطر عليه بالضرورة من سمة غير نسقية ، تتحرك فيه تيارات الفكر على الدوام فى اتجاهات لا تلتقى عند نقطة واحدة . اذ يلوح أن ما يشير من هذه الدراسات الى لباب مركزى للمعرفة ، ما هو الا عدد ضئيل جدا من تلك الدراسات . وهنا يجهر العالم الناقد بمعارضته لهذا الرأى قائلا بأن الواقع هو أنها جميعا تشير

فعلا الى ذلك اللباب المركزي . فان كل مبحث ذى موضوع واحد يصبح على حد قوله « دراسة تمهيدية » تنتظر ما سيتناول ذلك المبحث فيما بعد من تكامل . ويذهب العالم الى أن يدنا لم تصل بعد الى القدر الكافى من المادة العلمية ، كما لم يتهيا لتلك المادة حتى الآن القدر اللازم من الغزيلة الناقدة . وقبل تناول المسائل الكبرى بالبحث ، لابد أن يحدد قدر ضخمة آخر من التفاصيل . فكل ما نعمله الآن هو تقديم أحجار البناء . وما نحن الا الفعلة الراغبون المتطوعون الذين يقطعون الأخشاب ويجلبون الماء . تلك هي خلاصة آرائهم فى جهودهم ، ولكن شكوكنا تجيبنا عن ذلك بالتالى : انكم انما تخلقون من العدم وهما من الايثار المتواضع من أجل مصلحة الآخرين المستقبلية . على انه متى جاء البناء المقتدر فسيجد معظم الأحجار التى وضعتوها فى انتظاره غير قابلة للاستعمال . فأنتم لاتنحتون وتقطعون بل تقومون بالصقل والبرادة . وما تفعلون ذلك الا لأنكم لستم من القوة بحيث تقومون بجهود أشد .

ومن حسن الحظ أن هذا المزاج التكديسى ليس هو الكلمة الأخيرة فى منهج البحث بالنسبة للتاريخ . فان مما يستحق العناية أن يتمثل المرء أمامه على أوضح صورة ممكنة الوضع الواقعى لحياة حقل من حقول الدراسة . ونظرا لأننا من يأخذون بالمذهب الواقعى (١) ، فان من العسير علينا الهرب من فكرة أن كل فرع من العلوم يتحقق على صورة ما بكامل هيئته بوصفه بنيانا قائما Gebilde . ويبدو أن هذه الفكرة هي السائدة الآن فيما يتعلق بالفنون ، فلم لاتطبق على العلم والعلماء أيضا ؟ ان فى امكان المرء أن يجادل دون تزييد أن جمال الفن القسوطى وجوهره يتجليان فى أكبر منتجاته ، كما يتحققان بمجموعهما فى عقول عدد ضخم من العلماء ، ولو لم يقم هؤلاء العلماء بزيارة جميع الكنائس . وانى لاتصور رغما عنى وجود شيء من هذا القبيل فيما يتعلق بما فى أى حقل من حقول العلم والعلماء من معرفة وصدق . على أنى لا أستطيع الحكم على مدى انطباق ذلك المفهوم على حقل مثل الفيزياء مثلا . وربما كان من المعقول أن المعرفة بالفيزياء فى مجموعها يمكن أن يحتوينا عقل واحد (وهو أمر لا يتضمن بالضرورة أن ذلك العقل يمتلك ناصية جميع ما فى الفيزياء من تفاصيل) . وطبيعى أن نقارن بين الفيزياء والتاريخ لأن كلا منهما يقف عند أحد قطبين يتمثل فيهما نمطان من التفكير ، يتجلى أحدهما فى العلوم ، ويتجلى الآخر فى الدراسات الانسانية : أما أولهما فهو العلم المضبوط على الوجه الأكمل وأما الآخر فهو العلم غير المضبوط

على الوجه الأكمل أيضا . على أن التعارض بين التاريخ والفيزياء يعتادنا على الفور إلى الرأي القائل بأن مثل هذه الثروة من المعارف التاريخية والفهم ، إنما هي مسألة غير مقبولة عقلا من جميع الأوجه . ذلك أن المعرفة بالتاريخ لا تعدو أن تكون معرفة بالقوة فقط (أى أنها معرفة فى حدود الممكن) . وليس ذلك فقط من حيث إنه ما من أحد يعرف تاريخ العالم ، ولا حتى تاريخ مملكة كبيرة ، بكل ما يحتويه تاريخها من تفاصيل يمكن جمعها والامام بها ، بل من حيث الناحية الأخرى الأكثر أهمية ، ألا وهى أن جميع المعارف التاريخية المحيطة بموضوع واحد (لا فرق هنا بين أن يكون الموضوع هو ليدن أو أوربا) ، يختلف مظهرها فى عقل « أ » من الناس عنه عند « ب » ، ولو قرأ كل منهما كل ما ينبغى قراءته . بل إن المادة لتبدو فى رأس « أ » اليوم مختلفة عنها بالأمس . أو قل بالحرى أنها لا تبدو مطلقا ، فأنها لا يمكن أن تتخذ صورة ثابتة فى أية لحظة من اللحظات ، إذ لا يمكن استعادة الأخيلة والصور منها . والواقع أنها لا توجد الا لدى الدارس الذى وحد وطابق بينها وبين ما يحتسويه « الكتاب » .

ويلاحظ أن الألسام بتاريخ اقليم من الأقاليم يعنى فى كل حالة مفردة من الحالات امتلاك عدد جم من المفاهيم المجردة الحية بصورة تجعلها قريبة وفى متناول اليد ، كما يعنى امتلاء الوفاض بقدر من المعرفة بالماضى امتلاء يجعل الانسان قابلا للتحويل منها الى فكرات جديدة ، أى أن يتفاعل المرء تفاعلا ناقدا ويستطيع ضمها الى ما فى جعبته من فكرات كلية ، أعنى تمثلها وهضمها . وهذا الموقف يخلق فى ذلك الفرد فى حد ذاته وهما كاذبا بأن هذه المفاهيم مجتمعة تكون صورة عقلية (Image) . بينما الواقع أن الصورة الكلية لناحية واحدة فى عقل أحد الأشخاص ربما امتلكت قيمة معرفية Cognitive ، أعلى ، بل اتصفت بطابع عام أشمل من مفهوم (Concept) المجموع الكلى فى عقل شخص آخر . وما نحن بحاجة أن ننبه الى أنه لا يجوز فى هذا المقام التفكير فى الموازنة بين العالم الاستاذ وتلميذ المدرسة الصغير ، بل بين عقلين متمرسين بالدربة . ومن المسلم به أن من هواة التاريخ المحلى من يعد فى حكماء المؤرخين وأن بين المشاهير من أساتذة الجامعة من ليس الا جامعا غيبيا وسطحيا لفضلات حقل الحقائق .

ذلك شأن « حياة » إحدى شعب العلوم ، كما تقوم فى عقل الفرد . فماذا يكون المعنى عندما نفكر فى هذه الشعبة باعتبارها روحا موضوعية ،

وعنصرا من عناصر الثقافة ، أى عندما نتكلم لا عما يعرفه « أ » من الناس أو « ب » ، بل عما يعرفه الناس عموما . مثال ذلك أن « الناس » يعرفون فى هذه الأيام أن العهد الأعظم (المايناكارتا) لم يكن دستورا تحرريا نابعا عن حاسة مستنيرة وبعيدة النظر فى حقول المسئولية السياسية والمدنية . أو بمعنى آخر أن الانجليزى العادى المثقف الذى دخل المدارس قبل ١٩٠٠ يحتمل ألا يعرف هذه الحقيقة حتى الآن . أما غير الانجليزى العادى المثقف ، فلا يعرف الا بصورة مبهمه معنى اصطلاح العهد الأعظم - ان كان يعرفه على الاطلاق . على أن الذى حدث فى التعليم الانجليزى هو أن الرأى الأصح قد حل الآن محل الرأى التقليدى بفضل الطريقة الممتازة التى دار بها البحث التاريخى وتدریس التاريخ والتى تم بواسطتها الاتصال التام بينهما فى السنوات الأخيرة (٢) . واذن ففى هذه الحالة يصبح لكلمة «الناس» فى الحقيقة والواقع أحد معنيين : اما عدد معين من العقول واما شعبة العلم التاريخى منظورا اليها باعتبارها ذاتية لها وجود مستقل . وبهذا نعود الى ذلك التضاد القديم بين المذهب الاسمى و المذهب الواقعى (Realism)

والكتابة العلمية لاقتضا على الدوام تستخدم أحد المصطلحين المجازيين : « يميز العلم » و « أوضح العلم » . وهما مصطلحان لهما عندنا قيمة كبرى حيوية لا يستغنى عنها . فالى جوار مفهومنا المجرد عما يملكه الفرد المفرد من معرفة ، ينبغى لنا أن نتذكر مفهوم كمية ديناميكية تسمى علم التاريخ ، وهو علم يظل ذاتية مستقلة متماسكة على الرغم من أن عقلا بشريا لم يستطع ولن يستطيع تحقيقه وادراكه . فلو نظر الى ذلك العلم على هذا الضوء ، فإن ما يحتويه من انتاج مذهل يتوسع عرضا دون أن يتعمق أى يصبح له مظهر بالغ الاختلاف . وليس ثمة فارق بالنسبة الى دراسة تاريخية معينة بين أن يفهمها عشرة آلاف قارئ وأن يفهمها تسعة قراء فقط . وليس من الضرورى مطلقا لأى مبحث ذى موضوع واحد أن يبرر وجوده باعتباره «دراسة تمهيدية» لعملية تركيبية تتم فيما بعد . فهو بوصفه ذاتية متجسدة فى الكون يحمل بين طياته نفس الحق فى الوجود كأي عصفور يغرد أو بقرة تأكل العشب . وما علم التاريخ الا عملية ثقافية ، أو وظيفة عالمية يؤديها العالم كله ، ودار عائلية كبيرة تضم قصورا فردية ، وموضوعاته النوعية شيء لا حصر له ، ولا يعرف كل موضوع منها الا قلة قليلة . غير أن لكل عصر روحا تفوم بدورها بتحديد ضرب من التواءم وتوجد انسجاما وتلاقيا بين نتائج الأبحاث التى تبدو فى الظاهر كأنما تتباعد . ويظهر فى كل حقبة فكرية تجانس فعلى يسرى بين أرجاء الفكر

التاريخي ، وان لم يكن ذلك التجانس مدركا في عقل أى مفكر فرد .
 والتشاكل هنا وان تجلى في صورة معارف بالغة التباعد تدور حول أشياء
 بالغة الاختلاف يبدو فيه بالرغم من ذلك ضرب معين من الشمول العلمى
 أى الإجماع العام (Consensus Omnium) ، وان يكن إجماعا
 يسمح بوجود أفانين لانهاية لها من المعرفة والرأى . ففى كل حقل منفصل
 من حقول الدراسة تتجمع نتائج الكدح الشديد فى البحث مكونة عددا
 مماثلا من منارات العلم المتزايدة . ولست أعنى بذلك أن المعرفة بالتفاصيل
 لا تتحقق قيمتها الا بظهور ذلك الرجل القادر على التركيب والتوليف
 (Synthesis) الذى يستنبط منها النتائج ، وانما أقصد أن التبادل
 الدولى لثمرات قرائح العلماء هو الذى يحدد الخطوط التى سيصاغ على
 أساسها مفهوم حديث التحديد فى موضوع تاريخى معين . مثال ذلك ،
 الأبحاث التى تجرى حول العشور (*) بكل من فرنسا وإيطاليا وألمانيا
 وغيرها من البلاد . ولا مرأه أنه توجد حول ذلك الموضوع فى جملته
 معرفة محددة المعالم مضبوطة بالتفاصيل تعرفها فى الواقع قلة ، كما هى
 متاحة لكل انسان من حيث الممكن والقوة . فماهو المعنى الفعلى المقصود من
 عبارة « الوضع الحالى للمعرفة » بالنسبة الى موضوع بعينه ؟ ولنفرض
 مثلا أن الموضوع هو الوزير مترنيخ ، فانه لا مشاحة فى أن أحدا لا يعرف
 جميع التفاصيل التى دونها هنريش فون سربيك فى كتابه عن «مترنيخ»،
 حتى ولا المؤلف نفسه فيما يرجح ، ان كان معنى المعرفة هنا استيعاب
 العقل أو الذاكرة للكتاب بحذايره . ولكن فى امكاننا القول بأن هذا
 الكتاب بالاضافة الى ما أصدره خصوم سربيك من تعقيبات أورثته
 التوازن ، يمثل الحالة الراهنة للمعارف الدائرة حول موضوع مترنيخ .
 من هنا يتبين مباشرة مدى الغموض الذى لا بد أن يشمل معنى عبارة مثل
 قولهم « حالة المعرفة » .

ومن ثم فمتى ما أدرك الناس وجود علم للتاريخ باعتباره روحا
 موضوعية ، أى شكلا لفهم العالم لا يقوم الا فى عقول عدد لا حصر له من
 الأشخاص يؤخذون مجتمعين ، وهى روح لم يتلق منها حتى أعظم العلماء
 تضلعا « الا شرارة صغيرة فقط » ، على حد قول رجال التصوف الدينى
 القدماء - أقول متى تهيأ ذلك أدى الى نتيجة مشجعة ، غير أن ادراكا من
 هذا القبيل يتضمن ضروريا من رد المكانة الى الاهتمام بالقديم ودراساته ،

(*) العشور : كل ضريبة قيمتها عشر المحصول وخاصة منها ما كانت تجبيه
 الكنائس فى العصور الوسطى (المترجم) .

وهى الأشياء التى نبذها الفيلسوف نيتشه بكل ازدراء بوصفها نوعا منحطا من التاريخ . ولا مراء ان ما يملأ الأنفس من حمية مباشرة تلقائية ساذجة لكل ما ينسب الى الأيام الخوالى من قديم وما يحرك نفس المتذوق للتاريخ المحلى فضلا عن العالم بالأنساب ، ليس فحسب شكلا أوليا للدافع الى المعرفة التاريخية وإنما هو كذلك شكل كامل التكوين . انه الدافع المتجه بنا نحو الماضى . والشخص الذى يتحكم فيه دافع كهذا ربما لم يرد أن يفهم الا فلذة صغيرة : علاقة متبادلة تافهة يستخرجها من الماضى ، على أن ذلك الدافع قد يبلغ من العمق والنقاء ، ويبلغ امتلاؤه بخالص الحكمة مبلغ مالى الشخص الذى يبغى ضم السموات والأرض الى مجال معرفته . وفوق هذا أليس أشد الأعمال تواضعا بكاف أى رجل تقى فى عمله على خدمة مولاه ؟

من أجل ذلك لم يعد من الضرورى على الباحث فى التفاصيل تبرير الأهمية العلمية لعمله بالاعتذار عنه بما يتصف به من سمة تمهيدية . ذلك أن مبرره الحق يقع بموضع أعظم من ذلك كثيرا . فهو يسد حاجة حيوية ، كما أنه يطيع حافزا نبيلاً للروح العصرية . وسواء أثمر عمله ثمارا محسوسة تفيد منها أبحاث تالية أم لم يثمر، فذلك أمر يعتبر ولو نسبيا - ذا أهمية ثانوية . فهو حين يصقل ناحية واحدة بين بليون من النواحي، انما يكشف عن العلم التاريخى القائم فى زمنه . وهو يصل الى الربط الحى بين العقل وبين القديم الذى يتسم بالأصالة والامتلاء بالمعانى والدلالات . وهو حين يعالج باجلال ما خلف الماضى من أشياء موات ، انما يدرك رويدا رويدا قيمة صنوف الصديق الصغيرة والحيوية أيضا ، وكل صديق منها شيء ثمين ورقيق كأنما هو نبات ربى بين جدران صوبة زجاجية .

وكأننا الآن قد انتقلنا من المزاج التكديسى الى نغمة أكثر تفاؤلا مما قد يفضى بنا الى توقعه ما لموضوع بحثنا من محتوى سلبي . ومن ثم فالتاريخ بخير ، واذن فسيستطيع كل مدع دجال معدود من المؤرخين أن يعتبر نفسه نابغة صغيرا فى بناء العلم . ويصبح الحال كذلك لو كان كل امرئ عاقلا ، ولم يكن التاريخ خصوصية من خصوصيات المدارس فضلا عن الحياة ذاتها . واليوم أصبح كل حقل من حقول الدراسة منظمة قومية ودولية هائلة ، وذلك بغض النظر تماما عن صافى المنتج لمنشط تلك المنظمة - وهو شأن كل منظمة - لا يستطيع التخلص من ضغط التنسيق (System) ومن أثر التحول العام الى الميكنة الآلية ، ذلك التحول الناجم عما لنا من

أوساط عصرية بالغة الكمال تعمل بمنتهى السلاسة . ففي أيامنا هذه لا يشمل جهاز الدراسة التاريخية مجرد الجامعات بما لها من نظام حلقات التدارس (Seminars) والامتحانات والبحوث ، بل يضم أيضا أكاديميات العلوم والمعاهد وجمعيات نشر مواد المصادر الأولية أو تنشيط الدراسات التاريخية الخاصة والصحف العلمية وناشرى المؤلفات التربوية والمؤتمرات ولجان التعاون الفكرى الى غير ذلك . وتبغى هذه الوسائل بل تحتاج أن تكون ناشطة مثمرة ، وهى تطالب بالانتاج الدائم وتحتاج الى المادة التى تعمل بها . فالنسخة المقبلة من الصحيفة التاريخية لا بد أن تملأ ، ولا بد للناس من اخراج كتب جديدة الى السوق ، ولا بد لمعهد النشر من أن يمضى قدما فى طريق الابتكار . ولا مفر للمؤرخ الناشئ من اظهار قدراته بمبحث يكتبه أو مقالة ينمقها ، ولا بد لشيوخ المؤرخين أن يظهروا أنهم لم تأخذهم سنة من نوم . والحق أن تلخيص هذا كله فى صورته الظاهرية باعتباره جهازا لشعبة علمية لا يوقع أدنى ظلم بسمو الفكرة ولا يضر بحرارة الحيوية المتأصلة فى الطموح الذى يضطر الانسان المتحضر قسرا نحو ذلك العلم . اذ ما من ريب أن الحماسة « الجموح » الى المعرفة هى الأساس المتين لكل الأشياء ، التى يندرج تحتها كذلك جهاز علم من العلوم . على أنى أقرر فقط أن انتاج أى علم لا يقوم فحسب على الجهود الفكرية الحرة للعلماء ، فانه لكى يثيسر القيام بتلك الجهود لا بد لها من وسيلة اجتماعية تحملها ، وسيلة يزداد أثرها شدة وفعلها قسرا كلما أتقن العلم وأحكم كماله . ذلك أن الطاحون تدور وتطحن ولا مناص لها من أن تطحن . ولكن ماذا تطحن الطاحون ؟

ومن المعلوم أن مناشط المؤرخ يتألف شطر هام منها ، من التنقيب عن المواد وتنقيتها من الشوائب واعدادها للاستعمال . فهى اذن ليست عملية طحن وانما هى عملية تذرية أو غربلة . فان مواد التاريخ لا تتراءى للأعين المجردة فى ضوء النهار . بل ان مأثور الروايات التاريخية نفسها ليست هى المادة التاريخية بعينها ، اذ هى مما تحتويه تلك الروايات . وثم شئ آخر ، فان السبيل الموصل بين المادة والمعرفة لا يبدو فقط أطول وأشد ارهاقا فى التاريخ منه فى شعب العلوم الأخرى ، بل ان هناك أيضا سبيلا مرهقا آخر بين مرحلة عدم المعرفة وبين المادة . أما فيما يتعلق بعلوم الطبيعيات من حيث عدم احتوائها على عنصر تاريخى ، فان المادة فيها تقدم وتحدد وتكون عرضة للمشاهدة والمراقبة والتنظيم والتجريب . أما التاريخ فان المادة - بوصفها أحداثا معينة من ماض معين - لا تقدم

الينا . فهي لم تعد توجد بنفس المعنى الذى توجد به الطبيعة . ولكى يستطيع المؤرخ تصور المادة فى صورة الشئ الموجود لا محيص له من أن يقوم بقدر مضمّن من البحث والتحقيق ، ينخل به الروايات التاريخية ويغربلها ، قبل استطاعته « الوصول الى معرفة » المادة الغفل لنشاطه : وهى الوقائع . ولاشك أن جميع الظواهر تشير الى أن هذا كله وظيفة تمهيدية ، أو قل عملية اعداد وتسجيل لمفردات فى قائمة .

واذن فهل كل شئ هنا عدا التوليفة النهائية مجرد « دراسة تمهيدية » فقط ؟ كلا . ففى بحث المؤرخ نفسه ، إن اتقن ذلك البحث ، يكمن نضج المعرفة التاريخية ذاتها . إذ أن تطوير الاستبصار التاريخى وقوة الادراك ، ليس بعملية تترتب على المعالجة المدققة للمادة الغفل ، ولكن التطوير يحدث على الدوام فى عملية الحفر ذاتها ، وما تتحقق الاستاذية العلمية فى الأفراد بما يقومون به من تركيب وتوليف بل بجهودهم أيضا فى مجال التحليل . فلن يتم تحليل تاريخى حق بغير الدأب وتوليف (Synthesis) قائم فى الذهن . ولا ريب أن امتلاك الباحث فكرة كلية عن التماسك المنظم شرط أساسى لا بد من توافره مقدما حتى فى العمل التمهيدى ألا وهو الحفر والنحت .

وهنا تكمن الغلطة . إذ غالبا ما تزاح الأتربة عن مادة لا يحتاج اليها أحد ، وشاهد ذلك ما يملأ جراب العلماء بل مخازنهم من المواد المكسدة والمحللة تحليلا ناقدا والتي تترقد فى انتظار من يتولى التوليف . فهناك من المصادر ما ينشر ، مع أنه ليس بالمصادر ، وإنما هو برك راکدة . ومع ذلك فالغلطة لا تدور حول نشر المصادر فحسب ، بل تدور أيضا حول تحاليل المادة بوصفها موضوعا واحدا يدور حوله البحث . فان الدارس المسكين يبحث عن مادة يجرب بها نواجد فكره ، فتقذفه المدرسة بقرميدة من المادة التاريخية .

وغنى عن البيان أن أحسن الروايات التاريخية وأتمها صورة شئ يعد فى حد ذاته غير محدود الشكل . فهى لاتمنحنا جنى التاريخ الا متى وجهت اليها الأسئلة . وليس يكفى فى السؤال أن يهاجم الرواية مدفوعا برغبة عامة فى معرفة كنهها الحقيقى وكيف كانت بالفعل ؟ (Wie es eigentlich Gewesen) ان هذه جملة شهيرة أثرت عن المؤرخ رانكه ، فهمها الناس خطأ وأساءوا استخدامها ، إذ انتزعوها مما قبلها وبعدها من السياق الذى استخدمها فيه الأستاذ عرضا وفسروها على أنها قول مأثور أو مبدأ - ولم تلبث حتى أضيفت عليها نعمة جعلت منها برنامجا ، وهو

وضع يتهددها من حين الى آخر بالتحول الى شعار زائف يقوم عليه البحث التاريخي المجذب العقيم . ولا يتمالك المرء حين يسمع منطوق السؤال : ماكنه الحقيقي وكيف كان (Wie es eigentlich Gewesen) الا أن يتصور أمامه شخصا جالسا أمام حطام اناء للزهور وهو يسأل نفسه كيف كان شكله في الماضي . ولكن القيام بتجميع الأجزاء بعضها الى بعض ليس الا صورة مقبولة للنشاط التاريخي ، شريطة وضع التالي في حسابنا . فالرجل المنشغل بقطع الزهرية المحطمة يكون الكنه والكيف لديه محددا بالفعل في صورة معينة للزهرية حتى ولو كانت الأجزاء مختلطة بغيرها . وينفس الطريقة لابد للكنه والكيف المستفسر عنه في السؤال الألماني ، ان أريد أن يكون له « معنى » ، من أن تحدده مقدما فكرة أو صورة كلية عن وحدة تاريخية ومنطقية معينة نحاول أن نحددها بطريقة أدق وأضبط . ولا يمكن أبدا أن تقوم هذه الوحدة في شريحة نقتطعها اعتسافا من واقع جسم الحقيقة الماضية ذاتها . فان العقل يختار من الروايات التاريخية عناصر معينة يؤلف بينها ويركب منها صورة متماسكة تاريخيا ، لم تدرك في الماضي حين عاشها الناس .

وهنا مكن الخطر من الأسئلة المصوغة صياغة غير مرضية ، فالعلماء ينقضون على المادة انقضا ، ويشرعون على الفور في تحليلها دون أن يعرفوا حقا ما هم عنه باحثون . وغنى عن البيان أن نقطة البدء للبحث التاريخي السليم ينبغي أن تكون على الدوام هي الطموح الى معرفة شيء معين معرفة جيدة بغض النظر عما اذا كان ذلك الطموح يتخذ صورة رغبة في الحصول على فهم فكري دقيق ، أو كان حاجة الى اتصال روحي بحقائق ماضية بعينها . فما لم نضع هدفا مقدما في صورة سؤال واضح ، فلن تستجيب لنا أية معرفة ، ومتى كان السؤال غامضا ، لم يكن الجواب الا بنفس الدرجة من الغموض على الأقل .

وغموض السؤال هو المخبأ الذي يتوارى فيه الخطأ ، لا في تعمق الموضوع في أغوار التخصص ، فان الجدول اللانهائي الطامى بالدراسات التفصيلية الذي يمر أمام العين - غير مقروء ولا مرغوب - يصح أن يثير في المرء منا أحيانا تشوقا الى اثاره الجدال والمنازعة حول حدود ما هو جدير بالمعرفة . على أن مرد مثل هذه المضايقة انما هو احساس المرء بعجزه عن التمكن من عالم التاريخ بأكمله . فحدود أحد الموضوعات ليست قائمة في المادة في حد ذاتها ، بل في طريقة استخدام تلك المادة . فان تضيق المؤرخين أفقا لو أن وراه فئة قليلة تجرى مباحثه لديهم مجرى المسألة الحيوية ، لابد أن يشكل عندئذ « نحلة » أو طائفة تاريخية كاملة

التكوين • فاما خارج تلك الفئة القليلة فان موضوعه لن يستثير الا اهتماما بالغ الضعف ، ان قدر له أن يستثير أى اهتمام • بيد أن موضوعه الصغير ذاك لو عولج معالجة أفضل لاتسعت حدود أهميته ووصلت الى دائرة أفسح من الأشخاص الذين أثير اهتمامهم • ولو حدث من الناحية الأخرى أن عولج موضوع ذو « أهمية عامة » معالجة مفرطة فى تفاصيلها ، فان تلك المعالجة قد تقتل بسهولة أهمية السؤال عند معظم الناس •

فكل من له الملم جيد بما للمعرفة التاريخية من صفة الامكانية بالقوة لن يضطرب توازنه العقلى اذا هو شاهد وفرة ما بين يديه من الأبحاث المفضلة فى حد ذاتها • ولكن الاضطراب سيوالى ملاحظته نتيجة لاجساسه بأن قدرا موفورا من ذلك العمل ، سواء أدار حول موضوعات كبيرة او صغيرة ، قد تحول الى انتاج لا روح فيه يكاد يكون ميكانيكيا بحتا ، وسيجنح أحيانا - وبيده محك ما للتاريخ من قيمة معرفية أعمق - الى أن يتنفس الصعداء ، ويعكس المثل القائل : يستطيع عشرة من الحمقى الاجابة عن أكثر مما يستطيع رجل حكيم أن يسأل •

ان التاريخ الثقافى أشد تعرضا لهذا النوع من الغموض فى الأسئلة من التاريخ السياسى والاقتصادى • ذلك بأن مسائل التاريخ السياسى انما تتصف فى العادة بالوضوح المباشر • فان الموضوعات تبرز هنا من تلقاء نفسها • فالدولة مثلا أو أى جزء أو جهاز فيها أو وظيفة لها ، تعتبر شيئا محددا لا يخطئه فهم كل من تقدم لدراستها متخذة منها أداة لأبحاثه التاريخية ، وهكذا الشأن أيضا مع أية مجموعة من الأحداث تقع داخل احدى هذه الكيانات (Entities) • ويصدق الوضع نفسه أيضا على حالة التاريخ الاقتصادى : اذ فيه يكون أى نشاط تجارى وأى شكل من أشكال العمل وأية علاقة اقتصادية ، هى الأخرى موضوعات محددة المعالم وصالحة للمشاهدة والتقصى ، وان تميزت بميزة خاصة هى انها - لكى تروق القارئ - تتطلب قدرا من البصيرة والمعرفة الجوانية أكبر قليلا مما تتطلبه الموضوعات السياسية •

على أن الموقف يختلف قليلا بالنسبة للتاريخ الثقافى ، فان هدف التاريخ الثقافى هو الثقافة ، وهذا المفهوم وهو شئ عصى فى المحل الاول ويكاد يكون شعارا أو كلمة سر (Shibboleth) لزماننا هذا ، سىظل تحديده بالغ العسر دائما • اذ من المحقق أن فى امكان المرء منا أن يضع أسئلة فى التاريخ الثقافى الحضارى يتصف محتواها وفحواها

بوضوح المعالم ، فمتى بدأ الناس يتناولون طعامهم بالشوكة والسكين ؟ وكيف اختفت المبارزة من بين العادات الانجليزية ؟ وفي اعتقادي أن هذه الأسئلة قد صيغت من وجهة النظر المنهجية (Methodologically) صياغة أدق ، وجرى تصورها تصورا أوضح من قولهم : ما هو جوهر عصر النهضة ؟ على أن الإجابة عنها لا تنتج التاريخ الثقافي ، وذلك على الأقل بالمعنى الأشد عمقا للكلمة . ولا يمتاز التاريخ الثقافي عن التاريخ السياسي والاقتصادي ويصبح جديرا بذلك الاسم إلا بمقدار تركزه على مباحث عامة تكون أشد عمقا . أجل توجد فيه الدولة والتجارة باعتبارها صورا ماثلة للعيان ، ولكنها توجد أيضا حافلة بتفاصيلها ، فاما الثقافة فلا توجد إلا كصورة ماثلة فقط . وتفاصيل التاريخ الثقافي إنما تنتسب إلى حقل الآداب والفن والتقاليد والفولكلور الشعبي وآثار الأزمات الحالية ، وهي تفاصيل سرعان ما تنحط بسهولة فتصبح تحفا وعاديات .

ولست أعني بذلك أن كل عالم متضلع في التاريخ الثقافي لابد له على الدوام من محاولة الإحاطة الشاملة بالحقل بأجمعه . وهنا يكمن إلى حد ما خطر آخر عظيم ، سأعود إليه فيما بعد . ويستطيع المرء متى شاء أن يحس بوجود الأقسام الطبيعية للتاريخ الثقافي ممثلة في تاريخ الكنيسة وتاريخ الأديان وتاريخ الفنون وتاريخ الآداب وتاريخ الفلسفة والعلوم والتكنولوجيا . وينصح العارفون كل من شاء بالامتناع عن فرع من هذه بضرورة دراسة تفاصيله ، على أن تحديد الأهداف لا يزال يتطلب القدر الكافي من الجهود . غير أن نتائج مثل هذه الدراسات التاريخية التخصصية، حتى وإن أدت إلى إيجاد التوليفات (Syntheses) وإلى تفسير الأهمية، لا تجعلنا نجنى التاريخ الثقافي . بل إن تاريخ الطرز والأساليب وتاريخ الأفكار لا يكاد يصح تسميته باسم التاريخ الثقافي بالمعنى الكامل الوافي للكلمة .

ولن تقوم لدراسة التاريخ الثقافي قائمة إلا متى اتجه العلماء إلى تحديد أنماط الحياة والفن والفكر مجتمعة كلها . على أن أحدا لم يضع صورة لطبيعة تلك الأنماط . فهي لا تتخذ لها شكلا إلا وهي تحت أيدينا . ولهذا السبب - وهو أن التاريخ الثقافي إنما هو إلى حد كبير المدى النتيجة المباشرة لما عليه العلماء والمفكرون من روح حرة - يحتاج صوغ الأسئلة إلى حذر أكبر . فكل سؤال ضعيف الصياغة يقذف بالصورة إلى خارج البؤرة (أنصح استعمال هذا المجاز الفوتوغرافي) . كما أنه يبدو أحيانا أن التاريخ الثقافي في حالته الراهنة منكوب إلى حد كبير بالصورة المهزوزة لوقوعها خارج البؤرة .

- ٢ -

« ليس لمفهوم التطور الا منفعة ضئيلة فى دراسة التاريخ
وكثيرا ما يكون لها اثر مزعج ومعوق » .

يصيح المؤرخ العصرى الممتلئ القلب بالشجاعة قائلا : « أسئلة
مصوغة صياغة غير كافية ؟ . وماذا يهم ذلك ؟ أليس لدينا مفهوم التطور
والحكمة القائلة بأن من جد وجد greift nur hinein نتخذ منهما حوافز
لاستخدام الموضع ، ونحن على يقين بمسيل دم التاريخ من جسد الروايات
التاريخية دون أن يهنا الموضع الذى نحدث فيه القطع ؟ » .

يخيل لكثير من العلماء أن تطبيق فكرة التطور هو الميسم الذى
يسمهم بالتضلع فى العلم ، وأنه الحاتم المسلم به لحصول البضاعة على
الاستحسان فى السوق العقلية . أفلا يذكر القارىء أن أرنست برنهايم
يرى أن صحة التاريخ كعلم متكامل الأعضاء لا تشم الا فى حدود تصور
الأحداث باعتبارها تطورا ؟ . فان كل قطعة من التاريخ تنطوى على تطور ،
وما يكاد المرء يدرك الهدف المؤقت لذلك التطور حتى يحس أن السؤال
قد صيغ وأن العالم الاستاذ مستقر على أرض صلبة وأن المسألة انتهت .

وغنى عن البيان أنه لا يخطر ببالي قط أن أنكر صحة مصطلح التطور
ذاك ومنفعته للعلوم الانسانية . والشئ الوحيد الذى أريد مناقشته هو
أن المصطلح يحدث شيئا من الضرر بسبب استخدامه بطريقة عمياء غير
ناقدة وعدم فهم مضامينه المجازية بالقدر الكافى . ونظرا لأن مفهوم
التطور بصورته غير المحدودة قد تحول عند الناس حين استخدموه الى
ترياق شاف لكل العلل ، فان العلاج به - شأن كل ترياق - وهمى محض .

وقد حدث قرب نهاية القرن التاسع عشر أن خيل للناس أن العلوم
الطبيعية بما أحرزت من تطور باهر ، قد أشارت الى الأبد - الى المعايير
السوية للتضلع الحق فى العلم ، وأنها فرضت من ثم مناهجها على الفكر
العصرى بوصفها السبيل الوحيد الى المعرفة الحقة . ومنذ تلك اللحظة
أصبح محتوما على أى نشاط فكرى يريد أن يدعى التضلع الأصيل فى
العلم ، أن يدرب نفسه سريعا على طريقة الصياغة المضبوطة للمسائل
وعلى مناهج مضبوطة . ألم يخطط أوجست كونت بالفعل تلك الطريق ؟
ألم تسلك بعض العلوم - مثل فقه اللغة والاقتصاد وعلم السلالات
البشرية (الاثنولوجيا) - ذلك الدرب فعلا ، ثم أليست مدينة كلها
بسبب ذلك بما حصلت من تطور باهر ؟ وما قد جاء دور أبعد حقول

الدراسات عن النسقية في البناء : وهو التاريخ ، الذي هو بمثابة ربة الدار وأم العائلة ، للتخلص مما لديها من أثاث بال ، وإعادة تأييث بيتها على أحدث طراز عصرى . فلتنبذ اذن قمامة التفاصيل ، التى لم تعد لها أدنى قيمة من حيث المعرفة بمجرد أن أدت الغرض منها كمادة تجريبية استخدمت فى اعداد مخطط القواعد التى يمكن تطبيقها بصورة عامة .

ولكن ما كاد التاريخ يتأثر تأثرا جديا بمثل هذه المدعيات حتى دوى صوت هذا الشعار *sit ut est aut non sit* : « ليكن كما هو ، والا فلن يكون » . فقد قاوم المؤرخون بطريقة شبه غريزية تلك المطالب التى وجهها أحد أفرادهم ، وهو كارل لامبرخت ، الى العلم الذى يقومون على خدمته . وجاءت النجدة من جانب الفلسفة اذ حدث أثناء اشتداد الخصومات حول موضوع جوهر المعرفة التاريخية ، أن فلاسفة من أمثال فلهلم فند لباند ، وهنريخ ريكرت ، وجيورج سيميل ، ممن تأثروا بأراء فلهلم دلتاي فى السنوات ما بين ١٨٩٤ ، ١٩٠٥ ، أمدوا لأول مرة النظرية العصرية الخاصة بالمعرفة بالدراسات الانسانية بأساس اختصت به ، وبذا حرروها من كل أثر لتحكم العلوم الطبيعية فى معاييرها . فقد أوضح هؤلاء الفلاسفة أن المعرفة التاريخية مختلفة فى طبيعتها وتكوينها اختلافا أساسيا عما للعلوم الطبيعية من معرفة ، وأن علم التاريخ محتوم عليه التقصص والزوال التام ما لم يقصر هدفه من المعرفة على التفاصيل النوعية المندرجة تحت الأحداث نفسها ، وأن قصر مصطلح العلم قصرا تاما على المعرفة بالعام معبرا عنها بالتصورات المجردة ، يعد من قبيل المصادرة على المطلوب . (*)

ومنذ تلك المعركة التى نشبت قبل ثلاثين سنة سار التاريخ فى سبيله من غير عائق يعوقه ، لا تزعجه أية مطالب منهجية Methodological لا تستطيع طبيعته تليتها . والواقع أن التاريخ لم يداخل جوهره أى تغيير ، اذ أن طبيعة منتجاته ظلت على ما هى عليه . غير أن هذا الثبات نفسه ينطوى على أقوى الادلة على ما لوجوده المستقل من ضرورة كأحد العلوم الانسانية . وذلك أنه اذا كان التاريخ طولب بأن يصبح علما مضبوطا وايجابيا ، فما الذى حال دون تطبيق تلك العملية عليه فى مدة جيل كامل منذ أن نفخ فى البوق بالدعوة الى ذلك ؟ .

ومن الواضح لدى كل من يوجه أى التفات الى التطورات الحديثة فى حقل نظرية المعرفة (١) ، وذلك حدث فى ألمانيا على الأقل - وهى البلد الذى درست فيه هذه المسائل دراسة التقصى والاستيفاء التام - أن وجهة النظر القائلة باستقلال العلوم الانسانية Humanities تجد من يدافع عنها بيقين أقوى واقتناع أبلغ ومضامين أكثر مما بدا فى اليوم الذى ألف فيه ريكتر كتابه « حدود تكوين مفاهيم العلوم الطبيعية Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung » بل الواقع أنه يبدو أن القيام بمحاولات جديدة للتقارب انما تجيء فى الغالب من جانب العلوم الطبيعية التى لم تغفل نظرية الضبط والدقة لديها من التعديل فى الحين نفسه (٢) .

وبالرغم من ذلك ، فان وجود تصورات مجردة واضحة عند الفلاسفة الثقافيين تتعلق بطبيعة العلوم الانسانية ، ليس معناه أن أغلبية المؤرخين على علم بتلك الحقيقة . فلو تأمل المرء مصطلح « التطور » بمعناه اليومى الدارج ، لاتضح له أن الأبحاث العلمية فى التاريخ لا تزال بالقطع واقعة تحت التأثير الدائم القوى لفكر العلوم الطبيعية ، وأن التاريخ يروح تحت أثقال قدر معين من سيادة العلوم الطبيعية عليه ، وأن لغة التاريخ على ما ينطق بها رجاله لها نبرة ليست صادرة من طبيعته وانما تمت الى العلوم الطبيعية بأكبر سبب .

ان فكرة التطور باعتبارها الوسيلة لفهم العالم ترجع أصولها الى حقل الفكر التاريخى أكثر منها الى العلوم الطبيعية ، وقد بدأت الطلائع الرائدة لذلك على يد الفلسفة الفرنسية أبان القرن الثامن عشر . ويعتبر فولتير وتيرجوه وكوندورسيه أول من رأى أن العمليات التاريخية الكبرى ان هى الا تحولات تدريجية أو تغير مستمر ، أى تقدم . وكان هذا رأى انقلابا صريحا على الفكرة المتسلطة فى ذلك الزمن ، وهى القائلة بأن أهمية الكيانات التاريخية ينبغى تفسيرها على أنها شكلت تشكيلا واعيا متعمدا . على أن الفكرة التى تقول بأن المواقف والظواهر الثقافية يلم بها تطور فعال تدريجى غير متعمد ، برزت بقوة وأصبحت أغنى من حيث المحتوى وأعمق من حيث المعنى عند كل من هرذر وأصحاب المذهب الرومانسى من

الألمان وأخيرا عند هيجل . ولم يلبث مصطلح « التطور » أن حل رويدا رويدا في النصف الأول من القرن التاسع عشر محل كلمات أخرى مثل التحول والتغير والتقدم . على أن هذا المصطلح ظل في جملته مثاليسا صرفا ، لا ينطبق على اشكال الطبيعة المحسوسة ، وإنما على الفكرات الذهنية المجردة (٣) . وتصور الناس أن مجموعة ما من الظواهر ان هي الا كيان قائم بذات جوهره ومعناه . فأما التغيرات المتعاقبة التي يراها المرء في حالة ذلك الكيان ، فكان الناس ينظرون اليها على ضوء المعنى الذي يربطه المرء بالكل مجتمعا . وبذلك اتخذ المجموع الصورة التي يجب أن يكون عليها من حيث التمشي مع ذلك المعنى ، وسميت تلك العملية باسم التطور .

وبعد هذا اتحد مفهوم التطور مع مفهوم « الكائن العضوى الحى Organism » ، الذى وجد فيه أداة تكمله . كما أن الأصل فى الكائن العضوى الحى كمفهوم، ولفظة العضوى مستخدمة كنعت ، لا يعود الى العلوم الطبيعية العصرية (٤) . وإنما هو المجاز العريق فى القدم الذى تهيأ له حتى فى الأساطير الميثولوجية والحكايات الخرافية نفسها تحويل تكوين الجسم البشرى الى أشياء مجردة التماسا للتمكن من فهمها . فلو جاز تسمية « الكائن العضوى الحى » بأنه مفهوم أو صورة مجردة ، فان مدار البحث عند ذلك يكون بيولوجيا بدائيا وميثولوجيا . وتتطلب الصورة المجردة لتطور أى كيان عضوى درجة كبيرة من الواقعية اذا أريد لها أن تعمل كأداة معرفية Cognitive ذات كفاية . ولا بد للمرء من الايمان بوجود الكيان الذى يحدث فيه التطور ذو النمو الباطنى . وجلى أن هذا الايمان موجود ضمنا فى المجاز القائل بأن الميول الفطرية هي العوامل التى تحدد عملية من العمليات .

ثم جاء فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، النصر العظيم ، الذى أحرزه مفهوم التطور فى العلوم الطبيعية . على أنه لم يستو على عرشه الأبدى الا حين اتخذ شكله البيولوجى العصرى بوصف كونه نظرية التطور الداروينية . وقد خلب مفهوم التطور الداروينى الباب أجيال بأكملها ، كما أنه تغلغل فى كل نواحي تفكيرنا . وبلغ من شدة الحاج ذلك المفهوم وبالح قوته باعتباره فرضا سهلا مسلما به ، أن صار له على الدوام نفوذ تتأثر به عقول الناس عن وعى أو عن غير وعى ، كلما حاولنا بحث مجرى طبيعى للحوادث من حيث علاقتها ببعضها ببعض . أما المفهوم الأول الغامض والنظري للتطور فقد وسعت حدوده الآن بفضل

الناحية البيولوجية للمفهوم . فهو أشبه الأشياء بالصدى الذى يدوى فى أبهاء قصر اللاتيران : فمتى رنت النغمة المفردة التى أسسموها التغير والتحول وتعاقب المراحل رجع لحنها وتر التطور (٥) . فكل موقف وكل علاقة - فى المجتمع كانا أم فى الطبيعة - يعرضان نفسيهما علينا باعتبارهما أولا وقبل كل شيء بعض ثمار التطور . وبلغ من شدة شيوع تلك الكلمة أن أخذت تبتذل . وأخذت تفقد ما لصورتها الخيالية المليئة من مضمون ضخم ، بحيث أصبحت - بلا تفكير - بديلا مبهما عن العلية الأزلية فى صورتها العامة دون وضع المحتوى المنطقى لهذه الفكرة موضع الاعتبار .

وهناك بعد هذا من أنصار مذهب التطور من عرفوا بالمهارة والحدق ومن لا يرون أية الغاز فى التاريخ العالمى ، الذى يقرءونه مجهزا وميسرافى صحيفة الروايات التاريخية ، وذلك لأنهم يملكون فى جيوبهم المفتاح الذى يفسر كل فرق بين العصور وكل تداول بين الدول والثقافات . فهم يعمدون دون أدنى رهبة الى دس مفتاحهم السحري العجيب فى أقفال الماضى السبعة ، فينبجون ويصلون الى مآربهم . فترى ما يجرى فى العالم يتحول فى أيديهم الى أبسط شيء على ظهر البسيطة . ان هؤلاء هم الرجال الذين يقدمون بكل تفاؤل على الاجتراء على تاريخ البشرية . وينشرونه أمام الأنظار فى صورة مهرجان يلقي صيحات الاستحسان العالية . فما أعظم النجاح الذى لقيه من الجمهور العام الكاتب الانجليزى هـ.ج. ولز بكتابه(*) معالم تاريخ الانسانية Outline of History ، ومن بعده الكاتب الهولندى هندريك وليم فان لرون بكتابه « قصة البشرية » . . . Story of Mankind ، ولكن ماضى البشرية لم يكفهما . فانهما رغبة فى الحصول على الصورة الصحيحة الشاملة رآيا أن يمهدا له بتاريخ هذا الكوكب الأرضى وتاريخ الحياة عليه . وهكذا يمتعاننا بحمام البخار الذى تكثفت فيه مادة الأرض . وهى وان بدت فكرة سعيدة موفقة ، الا أنها فى الحقيقة سوء فهم لطبيعة المعرفة التاريخية .

* وقد ترجمه كاتب هذه السطور ونشره بهذا الاسم لجنة التأليف والترجمة والنشر فى أربعة مجلدات ضخام . ومع احترامنا لرأى المؤلف نؤكد أنه من أمهات الكتب التاريخية وننضم فى الحكم عليه والتقدير له الى رأى استاذنا المرحوم المؤرخ محمد شفيق غربال وغيره من كبار الاساتذة الذين كانوا يرون هذا الكتاب وعاء ضخما ومغنى من المعلومات مالا يستغنى عنه أى دارس للتاريخ وأنه لا يمكن أن يعد مؤرخا ولا عالما أى انسان احترف التاريخ ولم يقرأه ، مهما علا كعبه فيه ومهما حصل فيه من الدرجات العلمية . (المترجم) .

ذلك أن أحداث علمى الجيولوجيا والحفريات إنما المعول فى فهمها هو أداة ذهنية أخرى غير التاريخ ، وهذه الأدلة هى بالذات العلم الدقيق المضبوط المركز البؤرة على نوع مخالف من المعرفة . ولا ينتج المزج بين الاثنين الا مخلوقا هجيناً يربك العقول .

ورب قائل يقول : ان هذه ليست الا المؤلفات الشعبية التى ألفها الهواة ، وهى تزود الجمهور العام بما يطلب ، ولكن ذلك ينطوى على التقليل لخطر لقيمة الجمهور العام وأهميته . فان علم التاريخ اذا لم يؤيده سوى هيئة علمية ضئيلة العدد من العلماء ، متوارية عن الأنظار ، يصبح عرضة للخطر : اذ لابد له أن يؤسس على أساس ثقافة تاريخية هى ملك حلال لكل انسان مثقف . غير أن هذه الكتب انما هى شاهد على أن الاهتمام العام بالتاريخ يتعرض لتوجيه مريب فى عصرنا الراهن . وليت الأمر اقتصر على ذلك : فانها تساعد على تحديد طبيعة ذلك الاهتمام ، وذلك أيضا بسبب مالها - أعنى الكتب - من صفات واضحة لا تخفى على النظرة الفاحصة . ولكن تقاليد أوربا ورواياتها التاريخية ، لا تزال تقدم إلينا ما يبطل فعل تلك الكتب . أما أمريكا ، فان كتابا مثل « العقل فى طريق التكوين » *The Mind in the Making* من تأليف ج. هارفى روبنسون ، وهو من عمل مؤرخ للثقافة جاد فى نزعتة ، انما يعتبر حتى فى دنيا العلم والعلماء كتابا قيما يحوى بيانا هاما لما فى عصرنا الزاهن من معرفة ، وان بنى على نزعة تطورية باللغة السذاجة .

وهناك أيضا كتاب كثر استخدامه هو « المرجع فى المنهج التاريخى وفلسفة التاريخ الذى ألفه ارنست برنهايم (*) » ، وقد أسهم بدون ريب اسهاما غير قليل فى نشر فكرة سطحية عن «التطور» بين جمهرة العاملين فى علم التاريخ أجمعين . فان برنهايم كما يعلم كل دارس للتاريخ ، يقسم التاريخ الى سردى *Referiende* ، وتعليمى نفعى *Pragmatische* وتطورى *genetische* تبعا لأنواع الدافع نحو المعرفة الذى يولد الرغبة فى التاريخ . وليس هذا مقام الدفع الجدلى العابر بأن مثل هذا التقسيم ينبغى ان يعد، من أكثر من ناحية واحدة، خادعا وغير منطقي وغير قابل عمليا للاستخدام . ومن حسن الحظ أن فلهم باور الذى أخذ

عمله الموجز (٦) يحل عند كثير من العلماء محل برنهايم ، يدرك أن هذه الأشكال الثلاثة المفترضة للدراسة التاريخية لا تعقب أحداها الأخرى في الزمان ولا تتفوق أحداها على الأخرى في النوع . على أنه يحتفظ بذلك النسق على الرغم من هذا ، وقد اتخذ ليبنتز لنفسه أساسا ثلاثيا جعله سببا في الرغبة في المعرفة التاريخية : « يطلب في التاريخ ثلاثة أشياء : أولها ، الرغبة في تعلم المعرفة بأشياء فردية ، ثم السنن والمبادئ التي تنفع الناس في الحياة قبل كل شيء ، وأخيرا ، أصول الأشياء الحاضرة التي نستخرجها من الماضي » ، وذلك نظرا لأن خير وسيلة لفهم الأشياء جميعا هو تقصي أسبابها (٧) . والنقطة الأخيرة تعكس إلينا تماما ما يسميه برنهايم باسم « النظرية التطورية إلى التاريخ » Genetische Geschichtsbetrachtung فهناك على سبيل المثال حالات تمت إلى « التكوين » بسبب : منها الفكرة التي يعلل بها المتوحش أصل الأنواع بواسطة الميثولوجيا (أى علم الرطازات) ، وهناك مؤرخو الحوليات عند اليونان الذين يروون الأنساب ويحكمون عن تأسيس المدن ، وهناك هيرودوت حين يحاول معرفة : « السبب الذي من أجله خرجوا للحرب » ، ويخيل إلى أن برنهايم حين جعل في الامكان التبادل بين التكوين كمفهوم بفكرة التطور قد وقع في خطأ مزدوج . فانه يخطئ الحكم على القيمة المعرفية الكاملة للأدوار القديمة للدراسات التاريخية ، ويبالغ في تقدير قيمة دور الفكر التاريخي العصري ، كأنما يتواصل قيسام الأخير على مبدأ أعلى لم يكن معروفا في الأزمنة القديمة .

على أن أهم شيء هنا ، أن نفهم بوضوح ما يشمله مصطلح التطور وما لا يشمله عندما يطبق على مسألة تاريخية معينة . ولن ينكر أحد أن في الامكان الاستفادة منه في فهم الظواهر الواضحة المعالم والحدود . فهناك على الأقل منطقة واحدة للتاريخ ، يبدو فيها التطور - لو خففت فكرة الطفرات من غلوائه - مسيطرا تمام السيطرة : هي تاريخ الملابس . إذ من المحقق أن هذا التاريخ يحتوى نوعا من الانتظام البيولوجي الذي يحدد تطور الأشكال ، غير متأثر بمواهب أى فرد من أفراد المجتمع ولا رغباته ولا مصالحه واهتماماته . والعادة الجارية أن تاريخ نظام من النظم أو شكل من الأشكال التجارية ، أو جهد من جهود الدولة يمكن فهمه دون الكثير من الاعتراض تحت « مفهوم التطور » ، وهو نافع أيضا في تاريخ الفلسفة والأديان والآداب والفنون . ومع ذلك ، فإن مفهوم التطور حتى في الحالات التي يكون فيها بالغ المنفعة ينطبق - مع

استخدام أكبر من التحفظ - بصورة أقوى في المجال الذي يسود فيه بلا منازع: واعنى
ابه حقل البيولوجيا.

ذلك بأن العالم البيولوجي يتصور في أى كائن عضوى حى أنه شيء
مستقل له ميول وراثية معينة ، فهو يتصوره شيئا يتوالد بالانتشار ،
فيصبح من ثم خالدا من حيث تركيبه الجوهري ، وأنه فى ثنايا ما يلم
بأعضائه وأشكاله ووظائفه - من تحولات نشوئية تطورية نوعية (*)
Phylogenetic - إنما تحدد البيئة التى يعيش فيها . ونتيجة
لطول المدة التى استغرقتها العملية التطورية النوعية ، فانه يبدو أن
تنوعات هذه المؤثرات الخارجية توازن بعضها بعضا من حيث تماثلها العام
وتكرارها ، بطريقة يمكن معها اعتبار عامل البيئة مؤثرا دائما وسويا
يسير متناغما مع الظروف الداخلية الداعية الى « التطور » فى اتجاه
معين . على أن المرء ما يكاد يتأمل دورا منفردا من أدوار عملية تطور النوع
من ناحية صفته التطورية الفردية (أى بعبارة أخرى بمجرد نظرة الى
الموضوع البيولوجي من الناحية التاريخية) حتى يتبين له أن هذا
الوضع لم يعد صحيحا . وعندئذ يتجلى المجموع الكلى لجميع المؤثرات
الواردة من الخارج ويبرز نفسه فى صورة مجموعة متتابعة ومتفاوتة من
الاضطرابات الكبرى والصغرى التى تلم بحالة الكائن العضوى ، وهى
الاضطرابات التى تلغى فى الواقع الاستقلال المنعزل أو التماسك الداخلى
الذى يتصور المرء منا عادة وجوده فى أى شيء . وعلم الأحياء يتجه من
ناحيته المنهاجية فحسب ، الى أن الكائن الحى ينبغى أن يعتبر شيئا منفصلا
عن بيئته ، ويذهب كذلك الى أن الاعتماد المتبادل بين الشيء وبيئته ليست
له الا أهمية رمزية وأنه ينبغى اعتبار تطوير الشيء عملية عليّة مغلقة .
وثمة شيء لابد من اهماله ، هو أنه ليس هناك بين البلايين من المؤثرات
الخارجية واحد لو أخذ بمفرده لوجد مرتبطا ارتباطا عاليا بالممكنات
التطورية للكائن الحى .

والظاهرة التاريخية لا تتيح لنا أن نحددها تحديدا تصوريا فاصلين
اياها عن بيئتها فصلا تضمن لها معه السلامة من الضرر . فان هى
عوملت على أنها شيء بيولوجي بالطريقة التى وصفناها لتونا ، انتقلت
لنفسها على الفور . اذ أن الدراسة المنهاجية تنهار عند ذلك . لأنه اذا

(*) التطورية النوعية : هى الخاصة بتطور النوع جملة . والتطورية
الفردية (Ontogenetic) : هى المتعلقة بتطور الفرد .

كان في إمكاننا أن نحدد تحديدا موضوعيا ماذا تكون المعطيات Data التي تكون « الفأر » بوصفه ظاهرة فليس في إمكان المرء أن يحدد موضوعيا أى المعطيات التاريخية ينتسب الى الظاهرة المسماة بالاصلاح الدينى وأياها لا ينتسب . وهذه الاستحالة ليست ضمنية فى الطبيعة المجردة للظاهرة ، بل هى فى النظرة التاريخية إليها . وهو أمر يصدق على أى فرد تاريخى حقيقى صدقه على أى مفهوم عام . فلو أخذنا لوثر على أنه مثل للنوع البيولوجى المسمى « الانسان » لوجدناه محددا تحديدا دقيقا ، أما لوثر كظاهرة تاريخية فهو بعيد عن التحديد بل هو غير قابل للتحديد شأنه فى ذلك شأن « حركة الاصلاح الدينى » سواء بسواء .

وانن فليس فى الإمكان مقارنة هذا الشئ بالشئ البيولوجى حتى ولا من ناحيته التطورية الفردية . كما أن من المحال تماما على التاريخ الانتقال من الناحية الفردية لاحدى الظواهر الى الناحية التطورية النوعية ، وإذا تصور المرء كائنا تاريخيا مستديما على كر العصور ، كالرجل الفرنسى مثلا ، فان الفكرة الخاصة بذلك ، وهى التى لايمثلها أى فرد أو أى شئ بمفرده الا تمثيلا ناقصا ، انما تكمن فى جماع الظاهرة المتضمن فيها بأكمله ، على حين أن فكرة الكائن البيولوجى المتمثلة فى « الفأر » تتحقق فى كل فأر على حدة . وعندما يعد المرء كائنا تاريخيا كهذا مستديما على مر العصور « كائنا عضويا حيا » ، فالواقع أنه عندئذ يستخدم مجازا من مجازات الشعر . ولا اعتراض على هذا من وجهة نظر العلم والعلماء ، بل الواقع أن العلماء لا يستطيعون الاستغناء عنه ، وذلك لأن اللغة نفسها تزدهر وتثرى بتلك المجازات ،

فاذا انتقل المرء خطوة أخرى وأضفى على كائن عضوى تاريخى كهذا ميولا فطرية توجه تطور ، فانه يكون كمن غاص الى ركبتيه فى مباحث فلسفة العلة (Teleology) . وذلك لأن كائنا عضويا كهذا على عكس أى كائن عضوى بيولوجى ، لا يعتبر متماسكا الا بقدر ما له من هدف . ومع ذلك فليس لدينا من اعتراض نعترض به على ذلك : فالتاريخ طريق غائى (نهائى) للفكر بكل معنى الغائية وذلك لأن الشئ الوحيد الذى تسمح به عقولنا هو وضع تفسير غائى لمجرى التاريخ . ومع ذلك فلو حدث أن محسك البيولوجيا . طبق على هاتين الفكرتين السكيتين : « الكائن الحى التاريخى » و « التطور والارتقاء التاريخى » ، لظهر على الفور أن الفكرتين مشوهتان بل مفتعلتان قسرا فى واقع الحقيقة . ورغم ذلك يتبادر الى أذهاننا السؤال التالى : ألم تحتفظا على ذلك بقدر كاف من القيمة العملية للتاريخ لانتاج معناها الى نبذهما ؟ . الواقع أنه بالتحليل

الكامل يتجلى أن ذلك يعتمد على السؤال التالي : الى أى حد لا يزال التطور - كمجاز - قابلا للتطبيق وقادرا على أحداث أثره ؟ .

وقد أسلفنا لك أن الظاهرة التاريخية هي في حد ذاتها أقل قابلية للتحديد والفصل عن بيئتها من الظاهرة البيولوجية بكثير . وما نابليون الا ظاهرة تاريخية لو نظر اليه في العالم الذى عاش فيه . ولا يستطيع المرء أن يفكر في ذلك العالم بغير وجوده اطلاقا ، حيث يتعذر عليه أن يعزله جزئيا باعتباره تاريخيا حيا ، على نفس الشاكلة التى يعزل بها الى حد ما « الفأر » ككائن عضوى ، فى احدى التجارب التى ترمى الى دراسة أثر نوعي محدد داخل اطار علاقة مغلقة . ويصدق ذلك أيضا بنفس الدقة لو أننا بدلا من نابليون تناولنا مفهوما عاما كمفهوم « الرجل الفرنسى » مثلا . وغنى عن البيان أن كل علاقة تاريخية تظل على الدوام علاقة مفتوحة . ولن يعنينا فى كثير ولا قليل ما قد أحصيه من الظروف والدواعى التى أدت الى قيام نابليون بحملته على روسيا ، فان العلاقة التاريخية التى أميزها عندئذ لن تبرح على الدوام مفتوحة لاضافة أفكار جديدة بمجرد أن يبدأ عقلى فى استنباطها . ذلك أنه ليس هناك أية كائنات عضوية تاريخية مغلقة .

وعلى الرغم من ذلك ، فأننا حتى لو فرضنا أن من المرغوب فيه النظر الى الدول والثقافات بوصفها كائنات عضوية حية بالمعنى التقريبى الذى يجوز به ذلك الفرض ، فهل يكون هناك أى معنى للحديث عن تطور الميول الفطرية ؟ على أن البيولوجيا من الناحية الأخرى تستطيع الى حد ما التمييز بين تحقيق الممكنات الفطرية وظهور المؤثرات الخارجية المعوقة التى تضر بعملية « التطور » . ولو أخذ هذا التمييز بالدقة اللازمة ، فانه هو نفسه لا يجد أساسه العقلانى Rational الا فى وجهة النظر القائمة على مباحث الفلسفة الغائية (*) . ومع ذلك ، فان هذا الحد الفاصل بين الأمرين على ما يشوبه من عيب لن يستطاع اتخاذه على الاطلاق فى حالة الظواهر التاريخية . وذلك لأنه فى كل احتكاك بين انسان وانسان ، وبين الإنسان والطبيعية لو نظر الى أى شئ نظرة تاريخية لاعتبر مؤثرا واردا من الخارج . فكلما تلاقى عنصران فى التاريخ أى كلما حدثت فيه واقعة ، تلاقى معا أعداد لا تحصى من المؤثرات التى لا علاقة سببية بينها . فان الخط العلى الصاعد الذى جعل الأمير ولیم

(*) الفلسفة الغائية (Teleological) الفلسفة القائلة بأن كل شئ مقصود

به غاية معينة . (المترجم)

أورانج الثاني يزور ديرين في سبتمبر ١٦٥٠ والخط الذي جعل فيروس الجدرى الفتاك موجودا هناك في ذلك الوقت نفسه بالضبط ، لا يلتقيان أحدهما مع الآخر الا في حدود المحرك الأول Primemover فكل مؤثر يجرى من الخارج انما هو عامل يباعد الشيء عن موقفه السابق والعالم البيولوجي الذي يعد ذلك من ناحيته أيضا أمرا صحيحا من حيث الأساس ، مستطيع أن يعد المجموع الكلي لهذه المعوقات عاملا واحدا في الناحية التطورية النوعية Phylogenetic وذلك نظرا لما هي عليه من تشابه وثبات . فهو يعتبر قيام بعض الظروف الثابتة المعينة شرطا جوهريا لوجود الكائن الحي . غير أن المؤرخ لا يستطيع أن ينحو ذلك المنحنى . ذلك أن كل مؤثر يعد عنده داعية للتعويق . ونتيجة لذلك يكاد مفهوم التطور أن يصبح أداة تثبيت ذات قيمة مشكوك فيها . ومما يوضح لنا هذا الرأي ، أن نتصور قيام دراسة لحضارة المكسيك أو بيزو . فإن أحدا لن يعد وصول بيزارو أو كورتيز (*) عاملا في ذلك التطور : بل الواقع أن وصولهما هو الكارثة التي وقعت على رأس تلك الظاهرة بأكملها (٨) . ورغم ذلك فإن تلك الكارثة لا تختلف في الواقع الا من حيث الكم عما لا حصر له من الأحداث التي حدثت قبل ذلك « تطور » هاتين الحضارتين فهما بدورهما يعتبران نقطة الدوران أو تغيير الاتجاه ان لم يكن السبب هو كارثة نجمت عن شيء سبقهما . فكل تطور تاريخي لا يخرج عن كونه نتيجة لنقط دوران أو اتجاهات جديدة ، وهي تنوعات تحدث في كل لحظة مفردة .

وفي مستطاع المرء منا بسهولة التحدث عن تطور النظام السياسي بانجلترا أو السويد أو الأقاليم الهولندية المتحدة . ونحن نستطيع أن نترسم في كل من هذه الدول الثلاث على كر حقب التاريخ ، العلاقة بين السلطة المركزية والأرستقراطية وهي تتبرجح في تعاقب يكاد يتصف بالانتظام . فما يكاد يجرى حكام أقوىاء يعززون السلطة المركزية ، حتى عقبهم خلفاء ضعاف أو عديمو الأثر أو يخلفهم انهيار تام للسلطة المركزية بحيث استطاعت الأرستقراطية المرة بعد الأخرى ، استرداد مواقعها على حساب تلك السلطة . ونتيجة لذلك نشأ من توازنات القوى ما قد يميل المرء الى تسميته بشمرات التطور . على أن الواقع أن كل واحد من هذه التغيرات جاء نتيجة لظروف تعد عرضية بالنسبة الى ذلك الكائن العضوي الحي المزعوم الذي أثرت فيه (٩) . مثال ذلك أنه لم يكن من المفهوم ضمنا

(*) هما الفاتحان الأسبانيان اللذان دمرا هاتين الحضارتين .

فى أى اتجاه يذهب اليه القانون الدستورى الانجليزى ، أن يكون كل من وليم الفاتح وهنرى الثانى وادوارد الأول وادوارد الثالث حكاما ذوى براعة وكفاية يتولى كن منهم الحكم مدة طويلة نسبيا ، وأن تعقب كلا منهم مدة من الحكم الضعيف السيئ نتيجة لعجز حامل التاج وقلة اقتداره . وهناك بالمثل معوقات خارجية مثل الوفاة المبكرة التى لقيها جوستافوس أدولفوس وشارل العاشر جوستافوس وما ترتب عليها من وصاية على العرش . وفضلا عن ذلك ، فإن الوفاة المبكرة التى ذهبت برئيس الجمهورية الهولندية وليم الثانى وانقطاع نسل وليم الثالث واختفاء جون وليم فريزو من الميدان وهو المرشح لرئاسة الجمهورية ووفاة وليم الرابع ، أحداث لا علاقة لها بطبيعة الجمهورية الهولندية . ولا مرأ أن كل حقيقة من حقائق الانساب هذه تعد معوقا خارجيا . ولكل منها اثر هام فى عملية تطور الدولة التى تأثرت بها . ولو أخذت هذه الأحداث مجتمعة ، لا وشكت أن تسمى الى وجود ضرب معين من الحركة المنتظمة المقيدة ، وهى ظاهرة مترجحة قد تغرى مؤرخا مهملًا غير مكترث بصوغ قاعدة تنص على أن تطور أى نظام سياسى يحدده جزئيا التعاقب المتبادل بين فترات قوة السلطة وضعفها بصورة يمكن توقعها مع قدر معين من الانتظام . وعندئذ يبقى ذلك المؤرخ وهو أشبه الناس بالمسك بقشرة البيضة الفارغة ، على حين يلوح غيره كمن يلوك نصف بيضة المعرفة الحية . ولا حاجة بنا أن نقرر أن القيمة المنطقية لمفهوم كهذا عن « التطور » هى العدم أو أقل من العدم ، وفضلا عن ذلك ، فإن قاعدة من هذا القبيل لن تحمل باعتبارها معلومات تاريخية ، ولن تصلح للاستعمال على الإطلاق .

وبناء على هذا ، فلو طبق على التاريخ مفهوم التطور بالمعنى البيولوجى لأصبح معوقا ينحرف بنا عن الفهم الصحيح . فهو فى صميم ذاته لا يصل الى حد الاقناع الكامل . بل انه لو حدث أن أقفل المرء احدى عينيه التاريخيتين اقفالا محكما ، لظل ذلك المفهوم ذا أهمية محددة ومشروطة . ولو أخذناه بمعناه المجازى الكامل لوجدناه غير قابل للاستعمال تقريبا . وليس لادراك ذلك من معنى سوى عدم امكان الاستغناء عن الحقائق النوعية فى تفسير أى فلذة صغيرة من فلذات التاريخ .

ولن نبحث هنا - تمشيا مع اتجاه شبنجلر - فيما اذا وجب التخلي عن تطبيق كل تفسير على ونبذه مع مفهوم التطور فى صورته الدقيقة . فمن المعلوم أن مبدأ العلية يمر فى هذه الآونة فيما يشبه الازمة من حيث موضعه فى نظرية المعرفة . ويلوح أن المبالغة فى التضيق على استخدام ذلك المبدأ باعتباره أداة ادراكية انما يتمشى مع شئ من رد الاعتبار

الى ما ينسب الى أرسطو والمدرسانيين (الاسكولائيين) من التمييز القديم بين « العلل المادية والمحركة والغائية » (*) . ومهما يكن الأمر ، فإن المعرفة بمعناها التاريخي قلما دلت على الاشارة الى وجود عليّة مغلقة اغلاقاً قاطعاً . اذ المعرفة على الدوام ان هي الا فهم للعلاقات والقرائن المسماة بالسياق . وفي رأيي على الدوام أن هذا السياق مفتوح دائماً ، ومعنى ذلك أنه ربما لم يمثله أبداً مجاز الحلقات التي تؤلف إحدى السلاسل ، ولكن تمثله فقط صورة حزمة من العصي مربوطة ربطاً غير محكم ، ويمكن اضافة أغصان رفيعة جديدة اليها ما دام الحبل الملفوف حولها يتسع لذلك . ولعل التمثيل بباقة من الزهور البرية أنسب من التمثيل بحزمة العصي . فان الفكرات الجديدة التي تضاف الى المعنى الكلي الذي يحتويه سياق تاريخي انما تشبه في تنوعها وتفاوت قيمتها أزهاراً جديدة ضمت الى باقة الزهر : فكل زهرة جديدة تغير من شكل الباقة بأكملها .

- ٣ -

« تكابد ثقافتنا المكروه ان وقعت كتابة التاريخ التي تقصد الى جمهور أكثر عدداً ، في يد كتاب يسوقون التاريخ في صورة جمالية عاطفية ، تدفعهم اليها حاجة أدبية ، وتعمل بوسائل أدبية ، وتهدف الى تأثيرات أدبية . »

ليس بين العلوم علم يفتح الأبواب على مصاريعها للجمهور العام كالتاريخ . وليس بين العلوم الاخرى ما يتم فيه التحول التدريجي من الهاوي صاحب الفراغ الى المحترف بمثل ما يحدث في التاريخ . كما أنه ليس ثم شيء لا يحتاج الا الى القدر الضئيل من الدراسة التمهيدية المنطوية على التضلع في العلم مثل التفكير التاريخي والنشاط التاريخي . ذلك أن التاريخ أرسخ على الدوام تأصلاً في الحياة منه في المدرسة . بل ان النظام المدرساني (الاسكولائي) في العصور الوسطى لم يفسح للتاريخ مكاناً ، اذ أنه تولد عن تاريخ القسم الاحدث من العهود القديمة . فالفنون الحرة السبعة والدراسات الكبرى الثلاث التي توجت تلك الفنون : اللاهوت والقانون والطب - هي الجذع الذي انبثقت منه معظم الفروع العصرية

(*) العلة المادية : هي المادة التي يتشكل منها شيء .

والعلة المحركة : (أو الفاعلة) هي ما يدفع المادة الى التشكل. والعلة الغائية : هي

الغاية أو الغرض الذي من أجله يعمل شيء (المترجم)

للدراستات أثناء إحدى عمليات التفريع والتخصص . وليس التاريخ كذلك فالتدوين التاريخي ينبجس كلما صار لأحد الأدوار الثقافية مركزه الروحي . في ساحة السوق مثلا أو في مبنى الدير أو في بلاط ملك أو خيمة قائد أو في غرفة انتظار أو دار إحدى الصحف . وهنا تتجلى حقيقة ثابتة ، هي أن دراسة التاريخ لم تكن ترتبط يوما ما بالفنون الحرة ، وهذا معناه أنه لم يلق الا أضعف أنواع التمثيل والعناية في الجامعات حتى بعد العصور الوسطى ، ذلك لأن نظم التعليم بها ظلت حتى أمد قريب متأخر في القرن التاسع عشر ، قائمة على نماذج العصور الوسطى وطرائقها . فمنذ بداية عصر الحركة الانسانية الى الحركة الرومانسية لم ينبغ بين مشاهير المؤرخين الا عدد قليل من رجال الجامعة الاكاديميين . ولا يكاد المرء يعثر على انتاج جامعي وحيد بين الاعمال التاريخية الكبيرة في تلك العصور ولا تزال شخصية السياسي المؤرخ تظفر في انجلترا بقدر غير قليل من الأهمية .

على أن القرن التاسع عشر قد أحدث تغييرا ضخما في الطريقة التي يدرس بها التاريخ ، فأوجد تبعا لذلك تغييرا بنفس الدرجة من الضخامة في طبيعة العلم التاريخي بأكملها . فمنذ نهاية القرن الثامن عشر أصبح التضلع العلمي بصفة عامة مقوما من مقومات الثقافة، والمجتمع يشارك في بنائهما بأكثر مما كان يشارك قبل ذاك . اذ أنه رسخ لنفسه متطلبات أدق وأعلى، متطلبات لا يمكن مواجهتها الا بالدراسة في مهاد العلوم الحقة : الجامعة . منذ تلك اللحظة أصبح التاريخ علما أكاديميا . وغنى عن البيان أن البلد الذي دفعه الى ذلك المقام العلي ، وأعنى به ألمانيا ، قد أنتج بغير منازع أكبر عدد من المؤرخين ذوي الأهمية في القرن التاسع عشر ، وكلهم من الاكاديميين .

غير أن هذا التحول نحو الجامعة لم يبلغ اتصال التاريخ بالحياة الثقافية . وبحسبك لاثبات ذلك أسماء مثل رانكة وفروين Fruin ولا شك أن التغير ربما تحول الى الاتجاه الأسوأ لو أنه ألقى ذلك الاتصال (١) ، اذ أن التاريخ الذي يعمل بغير اتصال حيوي بالثقافة القومية ، والذي لا يحظى بالاهتمام المتشوق الشغوف من الجمهور المثقف لا يسلك السبيل الصائب ما لم يكن العيب في انحلال الحياة الثقافية ذاتها . ليس معنى هذا أن كل بحث من البحوث التاريخية ينبغي ضرورة أن يؤدي الى أسلوب شعبي في عرضه للعلم . بل الأمر بعيد عن ذلك كل البعد . ففي التاريخ شأن كل علم آخر ، لا بد أن يوجد عمل ينبغي تركه تماما للمتخصص ، وليس بالقارئ العام حاجة ولا رغبة الى معرفته ، عمل

يحس القارئ العام بأنه تعوزه الأداة الذهنية اللازمة له أن هو بسط إليه يدا . . . إذ من المعلوم أن البحث والغريزة الناقدة والنشر والتأويل والتوليف *Synthesis* تظل دائما مجال العمل للعاملين جيدي التدريب في حقل العلم ، لا ينازعهم فيه منازع . بيد أن ما للماضي من صورة ضخمة تكمن خلف ذلك العمل كله أو تحوم فوقه إنما هي قطعا من اختصاص كل إنسان . وقيام كل شيء بأعباء عمله باعتبار ذلك أداة للثقافة ، أي الأداة التي تعلل بها الثقافة ماضيها ، لا يمكن أن يتم إلا على يد علم تاريخي يجد مجاله ولوحة رنينه (*) في الحياة عموما وفي عصرها نفسه . فإن الشرط الأساسي لاستكمال أي حقل للدراسة أسباب نموه وامتلائه بالقوة ينبغي أن تتقبله وتسانده الثقافة التي تغذوه .

ولكل ثقافة درجة معينة من الانغماس في الماضي تعد شرطا أساسيا لحياتها . ففي كل حضارة من الحضارات مفاهيم معينة عن حقيقة العالم كما تصورها قداماؤهم ، وهي مفاهيم تعتز بها الجماعة البشرية التي كانت تقيم تلك الحضارة . وعلى الرغم من أن مثل هاته المفاهيم تتخذ بالضرورة أشكالا متنوعة ، إلا أنها تفعل ذلك دون أن تتلف صفتها المشتركة باعتبارها قائمة بمهمة «التاريخ» للثقافة التي تنتج تلك المفاهيم . وهي إذ تعتمد على طبيعة الحضارة التي تحتاج إلى أخيلة تستمد منها ماضيها وعلى البؤرة الذهنية التي انبثقت منها تلك الأخيلة ، فإن تلك المفاهيم تتخذ صورة الخرافة والأسطورة (Myth) والساجا والخبر التاريخي Chronicle وقصة المغامرة Geste والأغنية الشعبية التاريخية والثقافة التي تتطور فيها تلك الأشكال ، وهي الثقافة التي تقوم هذه الأشكال على خدمتها ، تعتبرها جميعا إلى حد معين تفسيراً لما «حدث فعلا» فهي لا تسد حاجة حيوية فحسب ، بل تسد أيضا حاجة ماسة إلى معرفة الحقيقة . فإن مات الإيمان بصدق ما ترويّه ، دل ذلك على أن الفترة التي تنتجها قد ولت ، حتى أن أمكنها أن تطيل حياتها قرونا بأكملها في صورة بقايا مخلطة Pastiche أو حتى باتخاذها ظاهريا هيئة العودة إلى الحياة . غير أن هناك أخدودا عميقا يفصل بين أشكال الخيال القصصي المصوغ عن وعي متعمد كقصيد للرعي والرعاة والقصص الرومانسي وبين الأشكال سالفة الذكر . ولو أنك وازنت بين ما كتب في فرنسا عن موضوع قصص المغامرة وبين ما كتب في بريطانيا حول الرومانس الأصيلة ، أوجدت

(*) لوحة الرنين : جهاز يركب لحمل صوت الخطيب إلى جمهوره .

الثقافة خطت خطوة هائلة تعادل خطوة تريثيكراما ، الذى تروى الأساطير أنه قاس ذرع السماوات والأرض فى ثلاث خطوات • وكلما قل تطوّر الثقافة التى تتحقق فيها تلك الأشكال كشفت هذه الأشكال عن روابطها • اذ هى جميعا بدورها «فلسفة خلقية فى حركة وعمل» *Morale en action* والأشكال بالنسبة لثقافتها المعينة تعتبر «تاريخا» لها بقدر ما تستطيع الصورة التى تقدمها أن تفسر لنا طريقة الإدراك التى كانت طبيعية بالنسبة الى تلك الثقافة • ولذا كانت الأسطورة دائما صورة للحياة الفكرية البدائية أكثر منها أدبا بدائيا •

والآن لم يعد شكل الإدراك الذى تستخدمه الحضارة العصرية فيما يتعلق بالماضى هو الأسطورة ، بل هو الدراسة العلمية الناقدة • أما الثقافة العصرية التى تقنع بالمعاني الأسطورية (وهو ما تفعله تلك الثقافة فعلا كل يوم) فانها ترتد الى ضرب من الخداع الذاتى الطفولى • وعندما نتظاهر بالايمان بالتأويلات التاريخية التى نعرف أنها مما يدخل فى عداد الرخص الشعرية ، فاننا نشبه على أحسن الأحوال ذلك الأب الذى تمثله مجلة بنش *Punch* الكاريكاتورية وهو يلعب بقطارات ابنه الصغيرة • فالدراسة العلمية الناقدة انما هى الشكل الوحيد لفهم الماضى ، أعنى الشكل الوحيد المناسب لثقافتنا ، لأنه هو نتاجها الناضج • ولكن لو شاء المتخصص تزويد ذلك النتاج النبيل بقيمته الثقافية الكاملة فلن يكفيه أن يعرف ما فى حرفته من حيل • ذلك لأن العلاقة بين ثقافة ما وبين معرفتها بالتاريخ تزداد مرضاتنا بها بقدر ما تزداد نسبة عدد أعضائها المثقفين وقدرتهم على الاستمتاع بالنتاج المذهب لدراستها التاريخية •

وبناء على ما تقدم ، يتبين أن ثقافتنا تضع «كيف» المعرفة التاريخية فى المكان الأرفع عندما تنجح الدراسة العلمية فى تزويدنا بنتاج صفاء النقد العلمى ، قوامه قيمة للحياة واضحة تماما ، بحيث يتقبلها الجمهور المثقف ثقافة عامة ويرغب فيها ويتفهمها • فكلما زاد عدد القراء الذين يلتمسون التاريخ الجاد ، دون أن يفزعهم منه ما طبع عليه من بالغ الواقعية وما فيه من سرد متزن علمى خالص ، زادت قوة الشواهد على سلامة تلك الثقافة وعلى صحة الأسلوب الذى يؤدى به المؤرخ مهام حرفته • ومن الناحية الأخرى ، اذا كانت كليون (*clio*) الهة التاريخ لا تستطيع الى عملاتها وصولا الا بالتخفيض قليلا من المستلزمات عليها بوصفها شكل الإدراك المناسب للزمان ، فان هناك اذن عيبا فى كل من الثقافة والحركة العلمية على السواء •

غير أن من العسير الزعم بأن الموقف الأمثل الذى افترضناه من فورنا يقوم فى أيامنا هذه ، بل ربما صح أن نسأل : هل الظروف اللازمة له صادفت استجابة أفضل قبل زمننا بجيل أو جيلين ؟ وهو سؤال لا يمكن البت فيه بتقديم تأكيدات عامة . فلو نظر الى الطلب على التاريخ نظرة سطحية ، لبدا أعظم مما كان فى أى يوم من الأيام . ذلك أن من أعظم الكتب رواجاً فى السوق ، ما يصدر من كتب التاريخ فى هيئة شعبية منطوية على التركيز على الثقافة والفنون ، ومحلى بالعدد الجم من الصور والرسوم . وقس على ذلك تلك الكتيبات الموجزة التى تدور حول أى فرع ثانوى بعينه ، والتى تطبع فى قطع صغير وتصدر فى سلسلة ، وكثيراً ما تدبج تدبيجاً ممتازاً على يدي أكفأ المؤلفين . وهناك بعد ذلك المذكرات والتراجم وكتب التاريخ المحلى الى غير ذلك . على أنه يبدو من الناحية الأخرى ، أن أهم الشخصيات المعاصرة فى حقل الدراسات التاريخية فى ثقافتنا لم تعد لها نفس الأصوات الجهرية التى كانت لزملائهم قبل زماننا بقرن . ألم يكن صوت ميشليه (*) أو ماكولى (**) يدوى رناناً أكثر من أى صوت تسمعه الآن ؟ أم أن الأمر مجرد وهم يتراءى لنا ؟ الحق أن السبب فى هذا الضعف النسبى فى الجهارة ربما رجع جزئياً الى ما ألم بالتوزيع الأوركسترالى للثقافة من تغيير . فان ما للكلمة الصغيرة من انسجام هارمونى قد تزايد على الدوام ضجيجاً وانتشاره وانعدام شكله وتبدده وتقطعه ، بحيث صار من العسير تتبع الجزئيات المنفصلة . ففى كل حقل من الحقول غدت الأصوات العظيمة أكثر ضياعاً فيما للمجموع من لحن عام .

على أن هناك بعداً ذلك طرفاً آخر منفصلاً تماماً يجعل من العسير على علم التاريخ ملء وظيفته العليا بالنسبة للثقافة . وذلك الطرف هو منافسة الأدب له . أجل أن الأدب فى حد ذاته ليس بأية حال منافساً حرم سجية الولاء ، ولكنه شأن البحث العلمى شكل ادراكى عرفانى للثقافة التى تنتجه . وليس من وظيفته انتاج القصيد الجميل والقصص الممتع ، بل

(*) ميشليه (جول) (١٧٩٨ - ١٨٧٤) مؤرخ فرنسى ، عين أستاذاً بالكوليج دى فرانس وأصدر من أهمات الكتب : « مدخل الى التاريخ العام » وتاريخ « الثورة الفرنسية » الخ (المترجم) .

(**) لورد ماكولى (١٨٠٠ - ٥٩) مؤرخ انجليزى اديب وكاتب مقالة ممتاز وسياسى ، مقالاته الادبية رائعة ، وكتابه « تاريخ إنجلترا » يعد قطعة من الادب الرفيع على محبوب احتواها . (المترجم) .

تقريب العالم الى افهام الناس ، أى تقريبه الى أفهامهم باستخدام وسائل مخالفة لتلك التى يستخدمها العلماء . ولننظر الآن الى فهم العالم ، فنقرر ان اليوم والامس لا يمكن التمييز بينهما ولو الى لحظة واحدة . أجل ان اليوم لا يمكن أن يصبح « أمس » ، اذ أنه هو « أمس » . ونتيجة لهذا فان مادة الأدب اللدنة القابلة للتشكيل ظلت على الدوام عالم أشكال يقوم أساسا على التاريخ . والأدب حين يستخدم مثل هذه المادة لا يرتبط بمستلزمات البحث العلمى . وليست أشكال ذلك العالم لديه سوى عناصر يستخدمها Motifs . والنتاج الأدبى انما تكمن قيمته فيما للأشكال من أثر تمثيلى أو رمزى ، وليس فى الانشغال البسالف « بالأصالة » . أى المصادقة للواقع و « الكيفية التى تم بها الأمر حقا » . من أجل ذلك يفضل الأدب ان يخلق شخصياته امن عالمه الخاص فى حرية مطلقة ، ولا يختارها من « التاريخ » الواقعى الحق - أى من عالم الماضى ، وقد نظر اليه على أنه « ما قد حدث حقا » - الا بين حين وآخر لأسباب خاصة . ويتولى الأدب على الدوام حل ألغاز عدد من العلاقات الكونية أو البشرية التى لا يستطيع البحث العلمى تفسيرها ، أو قل لا يكلف نفسه مؤونة الشروع فى تفسيرها . على أن قوة الخلق والابداع Creation الأدبى لو قورنت بعلوم ماضى البشرية وعلوم المجتمع ، لتجلى أنها تكمن فيما عرفت به من مرونة عقلية لا يعوقها عائق وفيما نتصف به من حرية البناء والتكوين ومن احياء لا نهاية له . ونقطة الضعف فيها تكمن فى قلة التماسك بين نتائجها كما تكمن فيما طبعت عليه من قلة تحديد أبدية .

ولا شك أن فى استطاعتنا - ونحن على يقين تام - العثور على الاجابة عن سؤال قد يجول بخاطرنا يسأل عما اذا كان الكاتب ينشد التاريخ أم الأدب ؟ وذلك باختبار نوع هواه الفكرى الذى يبدأ منه عمله . فان أعوزته الرغبة المتسلطة فى « الأصالة » ، وأعنى بها الرغبة العميقة الاخلاص فى استكشاف الطريقة التى « حدث بها حقا » شئ معين عرفنا أنه لا ينشد التاريخ .

وفى هذه النقطة تكمن غلطة هذه السنوات القريبة ، وهنا أيضا يستطيع علم التاريخ أن يشكو من المنافسة العارية من الولاء . ذلك أن المشاغل الفكرية قد اختلط أمرها على الناس ، وذاع بينهم منها نتاج هجين وبذلت محاولة لاخفاء ما فى هذا النتاج من زيف . وهو عيب لا يمكن نسبة الخطأ فيه نسبة صحيحة الى رجال الأدب الزائفين واليهم دون غيرهم ، بل ان التاريخ يتحمل هو الآخر نصيبه من ذلك العيب ، اذ أنه لا يزودنا بقدر كاف من النتاج الذى تتطلب ثقافتنا نوعه . وهذا بدوره لا يمكن نسبة

الخطأ فيه الى المؤرخين المحترفين الضعفاء . فانهم لم يعودوا كفؤا لذلك العمل ، اذ أن المادة صارت بالغة العسر ، بصورة تجعل رموسهم تدور دوران رموس السكارى .

ومرد ذلك أن مادة التاريخ ، ولا أعنى بذلك فقط تاريخ أقطار بأكملها ، بل تاريخ كل مدينة ، وكل نظام من النظم ، وكل حادثة من الحوادث - تتراكم يوما بعد يوم وتتسع دائرتها بما يظهر فيها من مراجع ودراسات في مباحث مفردة . ويبلغ الأمر بوفرتها أن الغريبة الناقدة التي لا بد منها قبل أن يستطاع تسميتها مادة تاريخية حقة ، كافية في حد ذاتها لشغل فراغ حشد جم من المؤرخين المحترفين . اذ جرت العادة أن النتائج التي يستخرجونها تكون مادة خشنة غير مصقولة لم يقصد بها ولم يحسب لها ولا هي مناسبة ، لأن تصبح صالحة للتكامل المباشر في جسم ثقافتنا . وكثيرا ما يقعون هم أنفسهم في الخطأ المشهور الذي أشرنا اليه آنفا حين يقدمونها ويلتمسون المعاذير لها بتسميتها « دراسات أولية » . فان لم تكن تلك المواد سوى دراسات أولية ، فهي اذن أشبه الأشياء بأعشاب وحلفاء أقيت في طريق « مسيح منتظر » وهي للتاريخ لا يؤمن به الناس . على أننا أسلفنا اليك حجتنا في أنه ليس من الضروري اللجوء الى ذلك الوهم الخادع المسمى « الدراسات الأولية » . والدراسات التفصيلية قيمة في حد ذاتها . وهي ليست بأى حال تمهيدا لخلاص مقبل ، وانما هي شعيرة محببة يأنس لها الانسان ، وهي زخرفة ممتعة للوسط الفكرى الذى يريد المرء العيش فيه .

على أن الثقافة تتطلب أكثر من ذلك . وكثيرا ما يعتمد المؤرخ المحترف وقد استعرض الجهد الناقد الكثير اللازم لتحديد تفصيل واحد بمفرده ، وتمحيص ما لا نهاية له من تنوع المادة وتعقيداتها ، أقول انه كثيرا ما يعتمد عندئذ الى الاستسلام لليأس من قدرته على الوفاء بواجبه الثقافى ، فيهب رأسه أسفا وربما اعتصم وراء الوهم الخادع بأن الدراسات الأولية اللازمة لمعالجة هذه المسألة المعينة معالجة صحيحة لاتزال معدومة انعداماً تاماً . وعندئذ يغلق الباب دون الثقافة ويقرر ألا يجعل من نفسه مشيدا للبناء ، مكتفيا بأن يكون صاقلا للأحجار يقضى عمره في تسويتها .

وهنا يمد الهاوى يده المدرية الى العمل عن طيب خاطر . فهو يرى جميع المنظورات (*) اللازمة لفهم المعتقدات الضخمة . وعندئذ تسرى اليه

(*) المنظور Perspective هو الصورة العامة التى تجمع الاوضاع والأشكال

النسبية للأشياء . (المترجم) .

العاطفة التي تستثار بسهولة خطرة في حياتنا العقلية ، فتخلق فيه وهماً خادعاً بأنه مرتب الفكر . وذلك لأن الروح العصرية لا تحتاج الى صوغ دقيق للأفكار المنطقية ، ولا الى أساس واضح شعورى لمفاهيم واضحة المعالم لكي يتهيأ لها الفهم . وقد تنبأ المؤرخ دى توكفيل بهذه العادة الفكرية بصورة تجلت فيها قدرة على التنبؤ بعيدة النظرة . فقد كتب يوماً يقول ان : « الأمم الديموقراطية (ومن المسلم به ان لفظة « الديموقراطية » اتخذت عنده معنى بسيطاً هو « العصرية ») مولعة ولما أشبه بالادمان بالمصطلحات الجامعة والعبارات التجريدية ، وذلك لأن طرائق الحديث هذه توسع الفكر وتساعد عمليات العقل بتمكينها اياه من ادخال أشياء كثيرة في حيز صغير . . . ومن ثم فالذين يعيشون في بلاد ديموقراطية عرضة لاتخاذ أفكار غير مقطوع بها ، كما أنهم بحاجة الى تعبيرات غير محكمة ينقلون بها تلك الأفكار » (٣) . وعندى أن هذا قول جاء من مفكر عقلانى Rational راسخ تنبأ بقوم هزة عنيفة للفكر تجرده من سماته العقلية :

وهذا النوع من التلخيص البالغ العجلة في سياقات بالغة الوضوح (وكلاهما ليس الا مجرد مبالغات مسرفة فيما ينبغى للتاريخ عمله ، وأعنى به التلخيص في سياق واضح) ، هو الأساس لكتب التاريخ الشعبية التي يؤلفها الهواة . على أن مثل هؤلاء المؤلفين في حد ذاتهم ليسوا من الهجناء بأي حال . فالعدالة تحتم علينا أن نعترف لولز وهان لون بشرف وجود دافع تاريخى جدى لديهما . ومع ذلك فان هناك عاملاً ثالثاً في العملية ، علاوة على المحترف اليائس والهاوى المتفائل : هو الناشر العصرى .

ذلك أن الناشر العصرى على الرغم من أنه وسيلة بالغة الأهمية لحمل الثقافة الى الناس ، انما هو مخلوق ترغمه وظيفته على أن ينظر في كل اتجاه كالأحول ، أو بتشبيه آخر أقل اشارة الى الانسان ، أن يخلق كالثور الهائج الذى تضرب به الأمثال . اذ ينبغى أن يكون ذا قدرة على تفهم النواحي الروحية للمجتمع الذى يريد منه أن يخدمه ، على أن يكون قادراً أيضاً على تقويم النواحي المادية . فان هو تجاهل أحده الأمرين « لم يلق رواجاً ، ما يصدره من انتاج ، بل يظل عقيماً من الناحية الثقافية . ومن هنا يتبين أن الناشر متنبه الى سمة لا بد منها في كل ثقافة ، وأعنى بها تلك الرغبة العارمة في قراءة التاريخ . على أنه لا يفوته أيضاً التنبيه الى أن القارئ قد لحق به نقص في التركيز ، وأنه شديد الأكباب على المتنوعات المسلية . وهو يعلم أن من واجبه بل ومن فرصته السانحة ، فيما يسمونه

بالمجتمع الديموقراطي المقنن المعايير ، أن يرضى دائرة من القراء أرحب كثيرا من الدائرة التي اعتادت الاهتمام بالتاريخ في أزمنة أبكر . بيد أنه لا يستطيع الوصول الى دائرته الأرحب ، الا باحترام أمزجتهم الثقافية بل حتى بالتربيت عليها وتملقها : وأعنى بتلك الأمزجة كراهية أى شيء يذكر الناس بالمدرسة ، والحاجة القوية الى الانفعال واللون والعاطفة في غذائهم الذهني ، وتفضيل لكل ما هو شخصي وذاتي ومتحيز . وأخيرا ، نوع معين من الغموض الفلسفي . وليس من الضروري على الناشر الاسهاب في بحث المؤلف بعدد كبير من الكلمات ليحمله على أن يضع هذه الاعتبارات كلها نصب عينيه . وذلك لأن المؤلف يشركه فيها هو نفسه . وكلما زاد خضوعه للميول الذهنية والانفعالية الشائعة بين الناس عادة ، زادت قابلية العمل للنشر . ومن ثم فإن الثقافة تحتم علينا الطريقة التي لا بد لتلك المؤلفات أن تمرج بها بين البحث التاريخي والثقافة العامة ، وتتلخص في التالي : عدم وجود حواش علمية ، ووجود قدر عظيم من اللون ، ووجهه نظر تروق الناس بقوة ، واستثارة حادة للخيال .

وبهذه الطريقة يتولد نتاج هجين ربما جاز تسميته باسم التاريخ الأدبي ، أو بلفظ أصح الأدب التاريخي ، وذلك لأن جوهره أدبي محض ، والمنحى التاريخي فيه ليس الا اضافة ثانوية . وغنى عن البيان أن هذا الضرب الفني genre المعاصر من الأدب التاريخي متميز بوضوح من الأشكال القديمة أمثال القصة التاريخية والدراسة التاريخية . فمن الواضح أن القصة التاريخية لا تدعى شيئا الا أنها من صميم الأدب : وغاية ما في أمرها أن مادتها قد أخذت من التاريخ . غير أن محاولة الوصول الى درجة معينة من الدقة التاريخية قد تجعل أثر القصة ادعى لمرضاتنا ، ولكن تلك الدقة تظل دائما في المرتبة الثانية ، أما الشكل الجديد ، فهو من الناحية الأخرى ، يدعى أنه تاريخ ، ولكن مع فارق : هو أنه ليس تاريخ المؤرخ المحترف ، بل نوعا آخر أحسن منه كثيرا .

على أن في صنف هذه البضاعة عيبا . إذ أنه يعتمد على المعيار الوحيد القاطع الذي بؤانه الذروة على الدوام : وهو الحاجة الصادقة الى تقديم وضع يقترب من « الصدق » بقدر ما يستطيع البحث تزويدنا به . فالشخص الذي يختار دون تحفظ العبارة الاصطلاحية القائلة أن التاريخ إنما يقتصر على أنه عملية اصفاء المعنى على ما لا معنى له Sinngebung des Sinnlosen لم يعد مرتبطا بمثل هذا الشرط . أما اذا نظر الى التاريخ على أنه وسيلة لتفسير معنى ما هو مليء بالمعنى Sinndeutung

des Sinnvollen فعندئذ يتحقق المعيار في أنه لا يصح تسمية شيء باسم التاريخ ما لم ينبع عن حاجة الى صورة « أصيلة » تماما لمساخ معين .

وهذا يضطرنا الى اقامة تمييز كفي بين شكلين لكتابة التاريخ الأدبي في يومنا هذا . فأما الشكل الأول والاكثر احتراما ، فاني أحب تسميته باسم الضرب التاريخي التهذيبي ، لأنه مخلص في التعبير عن حاجتنا الى معرفة حقيقية ، بيد أنه في الصميم جمالي وديني أكثر منه دراسة علمية . ذلك أن التطلعات الاجتماعية الطامحة التي أفضت الى تكوين جماعات المتعبدين والأتقياء إبان العصور التي سادها التدين القوي قد انتقلت جزئيا من حقل الدين الى حقل الفن والأدب بين الجماعات المثقفة في المجتمعات المعاصرة . فقل ما شئت عن عدد من « الأنفس التقيسة » (بوصفهم طرازا سيكولوجيا) لا يعيشون في زماننا هذا الا على غذاء جمالي خالص . وليس من المصادفات أن يحدث في البلاد التي أنبتت توماس آكمبس أن يتخذ النقد الأدبي والنقد الفني بمثل هذه السهولة صفة مذهب الورع الأدبي *Literary pietism* ، وهو ضرب عصري من « التعبد العصري » (ان لم يبد هذا التعبير شديد الشبه كقولهم مائة جديد جديد (*) *Cent nouvelles nouvelles*) . ولا شك أن في إمكاننا أن نتبع في هذا المذهب أكثر من سمة واحدة من العادات الروحية والخلقية والاجتماعية التي تتبعها جماعة « أخوان الحياة المشتركة » *Brothers of the Common Life* (**) فان ذلك المذهب يتسم بالتملق المتبادل والتحليل الدقيق للانفعالات والأفق المحدود وكلها مجانسة له . وتنتسب الكتابات التاريخية التهذيبية الى تلك الدائرة . وهي تعد استجابة للحاجة المبهمة الى تقدير حساس لما للعصور من حكمة وفنون . والنغمة السارية فيها نغمة الوعظ والارشاد . وهي اذ تبالغ في تقدير المحتوى الانفعالي في كل شيء تمسه ، تقوم بتفسير شخصيات التاريخ القوية حسب ما يحسه جيل خشن من حاجة الى التهذيب . وهي ، أعني الكتابات التاريخية ، تتخم نفسها بعقائد لا تجيد فهمها ومذاهب فكرية وحركات لا يستطيع فهمها . وهي تعرف ما انطوت عليه روح كل قديس وكل حكيم وكل بطل من أحاجي والغاز . وهي تزيف صراعات سيكولوجية فاجعة على فنانيين ابتكروا أعظم ما خلفوا من أعمال ببساطة تامة كمن يصفرون بأفواههم لحنا .

(*) ان « جديد » هذه تستخدم هنا بمعنى خبر ، كقولهم : هل من جديد ؟

(**) جمعية اخوان الحياة المشتركة : جمعية عاشت حياة شبه يسوعية

أسسها جرهارد جروت (١٢٤٠ ~ ١٣٨٤) بالاراضي المنخفضة . (المترجم) .

وفى هذا الصدد بوجه خاص تسفر الروح عن نفسها ، وإذا هي وليدة الحركة الرومانسية . واستميج القارىء اذنا أن اتحول منحرفا لحظة الى هذه السمة الحارقة التى يتسم بها عصرنا ، وهى ادعاء الرذيلة . وعندى أن هذه السمة تعتبر - بمعنى ما - تكرارا عصريا للحركة العاطفية التى ظهرت فى القرن الثامن عشر ، ولكنه تكرار فى هيئة مخالفة تماما . فان الحركة العاطفية Sentimentalism القديمة أحست أنها مرتبطة ارتباطا وثيقا باحترام الفضيلة . ونزعت الى الموازنة بين الشهوة والفضيلة على أسوأ وجه فى كثير من الحالات . فأما فى أيامنا هذه ، فلم يعد ذلك ضروريا . فالشهوة وحدها أو ما يمثلها من أشياء ، كافية تماما . فكل رسم يمثل الحقيقة بالكلية أو الصورة (وأتحدث هنا عن الأدب عامة) يجب أن يدور مداره حول عنصر الشهوة . والمعايير الخلقية قد لا تلقى قطعا أى تمجيد ، والمستمسكون بالفضيلة يطمشون أنفسهم بوجود حالة العصرين حول هاماتهم بمدحهم للنزعات اللا أخلاقية . وإن مدحهم هذا لهو شكل من أشكال النفاق الثقافى ، تماما كما كان التظاهر نفاقا ثقافيا حيثما كان .

ولا يخفى أن الحركة العاطفية والروح الشهوية قد تمت تربيتهما جميعا فى تربية الاتجاه الفكرى الشعبى (البليبانى) الذى استولى على حقول الأدب والثقافة ابان القرن الثامن عشر . فلو أنا استأصلنا حماسة الاحتقار من لفظة « الشعبية » ، لأمكن الاحتفاظ بمصطلح « الديموقراطى » للحقلين السياسى والاجتماعى ، وعندئذ يمكن استخدام لفظة « الشعبى » مشتملة على معنى « البورجوازى » كمقابل لللفظة « أرستقراطى » فى حقل الثقافة . والثقافة الأرستقراطية لا تعلن عن انفعالاتها وعواطفها . فهى من حيث أشكال تعبيرها تتصف بالاتزان والتحفظ . هذا الى أن اتجاهها العام مصطبغ بالنزعة الرواقية . فهى لكى تتصف بالقوة تريد ، بل تحتاج أن تتصف بخلتى الصلابة وعدم الانفعال ، أو على كل حال ، الى عدم السماح بالتعبير عن المشاعر والميول الا فى أرقى الأشكال . ولعل القارىء يذكر أن أرنست سيلير قد شرح هذا الأمر مرارا وتكرارا على خير وجه (٤)

ومن المعروف أن عامة الناس أعداء للرواقية دائما . وأن موجات الانفعال الضخمة وأنهار الدموع والافراط فى اظهار المشاعر قد شكلت على الدوام كسورا فى السدود المحيطة بالروح الشعبىة ، التى سرعان ما تدفقت فى العادة الى جوار روح الطبقات العليا . وبظهور روسو ذلك « الشعبى المرير » - كما أسماه فاجيه - انتصر الى الأبد الاتجاه الفكرى

المضاد للرواقية • والاسم الذى يطلقونه على ذلك الاتجاه هو الحركة الرومانسية (Romanticism) ووفد مع تلك الحركة الاهتمام غير المحتشم بتقلبات أفانين الحب والبغض التى لم تلبث أن وجدت تعبيرها الجامع فى الأفلام السينمائية • وواضح أن الفرق الفكرى ضئيل بين طريقة اظهار الرذيلة بصورة أدبية وبين حديث يدور بين عاهرتين فى أحد الأزقة الخلفية حول مرض تعرفانه •

أما التاريخ فانه قد يصبح ديوقراطيا ، ولكن ينبغى له أن يظل رواقيا • وقد قال جول لافورج فى بعض رسائله انه لا يستطيع النظر الى التاريخ الا بوصفه سلسلة لا نهاية لها من الشقاوات • ولكن لافورج شاعر • فلو أن المؤرخ خضع لما يحسه من رقة وعطف على كل ما فى العالم من شقاوات لأصبح غير صالح لعمله •

على أن امتلاك الرشيد وضبط النفس وشيئا معينا من التحفظ المتشكك أثناء بحث أعمق انفعالات القلب - وكلها تعتبر الواجب الصحيح المنوط بالكتابة التاريخية - خلال لا ترضى القارئ المعاصر • وعند هذه النقطة يدخل الضرب الفنى الثانى من أنواع الأدب التاريخى الذى نتمثله فى أذهاننا ، إذ إن هناك شكلا آخر صار من الناحية الدولية ضربا فنيا جديدا فى السنوات الأخيرة هو الترجمة الممزوجة بالروح الرومانسية • وكثيرا ما تظهر تلك الترجمة فى مجموعة سلسلة تحت عنوان عام • وهذا يشير الى الدور الذى تلعبه فى هذه الظاهرة الجهات المعنية بالنشر • إذ أن هناك اقبالا شديدا على نوع جديد من التراجم والسير Vitae التى تقوم على معرفة مستفيضة بالمصادر والتى لا يهدف منها أن تكون من التاريخ الحق الا بدرجة وسط ، على أن يعتمد فيه أن يكون ذلك التاريخ مبالغا فيه ، ومجهزا لسوق متصفة ابتداء بالتذوق الأدبى • فان كان المؤلف ممن يملكون رشدهم ، تمخض الطلب عن « أعمال » لا تتجاوز حدود التاريخ الا فى أضيق وجه ، مثل كتاب دزرائيل الذى وضعه أندريه موروا • وقد تسيطر الناحية الأدبية سيطرة كاملة فى آناء أخرى ، كما حدث من جوزيف دلتايل فى كتابه جان دارك • وقد بلغ اميل لودفيج قمة الشهرة العالمية فى بضع سنوات قصيرة • ولا تنس فضل فلهم هاوژنشتاين فيما أعلمنا من الأسرار الزوجية الخاصة برامبرانت (*) - وساسكيا • وفى السنة الماضية فاز الأدب الهولندى بعينة ممتازة من هذا الضرب الفنى

(*) رامبرانت (١٦٠٦ - ١٦٦٩) من كبار المصورين الهولنديين •

(المترجم)

من براعة فيليكس تيرمان في كتابه « بيتربروجل(*) » ، هذا شملتك في أعمالك ، (**) . وفي هذا الكتاب إعار كاتب شهير اسمه لبدعة طريفة مزدوجة :

(أ) العنوان الندائي للكتاب .

(ب) التدوين التاريخي القائم على التشميم (وان مارس هذا اللون الأخير قبله آخرون) .

ومما يسترعى النظر في هذا الصدد ، أن أشد العلماء دراية بالتاريخ الفرنسى فى القرن الخامس عشر ، بيير شامبيون شعر بدافع يهيب به بعد صدور مؤلفاته الممتازة « شارل دورليان وفرانسوا فيون والتاريخ الشعرى للقرن الخامس عشر » ، أن يسلك درب الترجمة الرومانتيكية والتأثير الأدبى فى كتابه « لويس الحادى عشر »

ان كل من أوتى الروح التاريخية الحققة ، سواء أكان أشد العلماء تبجرا أكاديميا أو أبسط القراء المثقفين، يتفاعل تفاعلا سلبيا مع هذا الضرب الفنى بأكمله ، لنفس السبب الذى يحتقر من أجله الخبير بالخمور نوع النبيذ الذى تتكون له قشرة داخل زجاجته . فهو بخبرته قادر على تذوق الغش واكتشافه . ولا يستطيع أى أثر أدبى فى العالم أن يماثل الطعم النقى المتزن الذى ينعم به التاريخ . فهو لا يريد تاريخه جافا ، وإنما يريده صرفا غير مشوب . وعنده أن أول وثيقة تاريخية معتمدة الصدق تبلغ يده سواء أكانت خبرا أم رأيا ، أو وصية أو رسالة أو قرارا - ستكفى لازالة كل أثر للطعم المعطر للضرب الفنى الهجين .

وربما رد كاتب الأدب التاريخى قائلا : ولكن ، ألا ترون أيها المؤرخون ذلك العنصر الذاتى القوى المتجلى فى كل معرفة تاريخية - فى صياغة السؤال وفى اختيار المادة وغربلتها وفى تفسير وتوليف المعطيات Data التى حققت ؟ فما الفرق بين عملى وعمالكم ، الا فيما يتصف به الخيال هنا من حيوية ومهارة ، وهى شىء لا غنى لكم عنه أيضا ؟ والجواب على ذلك أن الفرق إنما يكمن فى نوع الانشغال الذهنى الذى يستمد منه العمل . ولو أنك تناولت كتابا يمثل على أحسن وجه هذا الشكل الذى اعترض عليه ، مثل كتاب جى دى بورتال المسمى « حياة ليست » ، وهو أول كتاب صدر فى السلسلة المسماة « حياة المشاهير من الرجال » Vie des hommes illustres ، لوجدت فيه العجب . فان ما يزودنا به

المؤلف من أول صفحة هو الأدب لا التاريخ . فكل ما يصفه لا يقف منه المؤرخ الا موقف المرتاب ، وكل شيء يحب المؤرخ وصفه يفضله الخيال والصورة الأدبية . أما الشيء الوحيد الذى قد يجعل من عمل ما تاريخا ، فهو الحاجة الشديدة الاخلاص الى فهم الماضى على أحسن وجه ممكن دون أن يشوب ذلك الفهم شيء من عندك . ولا بد « للحكم » من القيام على أساس اعتقاد مطلق أن ما يوصف قد جرى دون ريب على تلك الصورة ، اذ لا يكاد الماضى يتحول الى لغة القصة (الرواية) ، أى الى شكل عمل أدبى خيالى حتى يدخل الزيف الى الجوهر المقدس للتاريخ ، وان ظل المؤلف يعتقد أن كتابته انما هي تاريخ . وبهذه الطريقة يتخلل المرء عن الشكل الادراكى الذى يلائم ثقافته التى يستند اليها ، ويخفق فى القارىء الحسن النية الحس التاريخى الاصيل (٥) .

وليس فى الامكان وضع أية حدود . والمسألة مسألة ضمير وتواضع وتضحية بالذات ، وقد قال جوته Goethe لاكرمان : «عندما تسير الحقب فى طريق الانحطاط تصبح جميع الميول ذاتية ، أما حين تنضج الأمور استعدادا لعصر جديد ، فجميع الميول تكون موضوعية . . . » ، فان صح هذا القول ، وجب على زماننا أن يسائل نفسه أين هو واقف ؟ ويرى روتاكر أن « تراجع المعرفة التاريخية فى السنوات العشر الأخيرة ، ليس حادثا عرضيا بكل تأكيد ، (٦) » .

ولا يزال يتردد فى أذنى الرنين العميق للكلمات التى ختم بها ارنست ترويلتش خطابا ألقاه فى ليدن فى ربيع ١٩١٩ ، وهو يتحدث عن الأمور التى يحتاج اليها العصر أكثر من كل شيء آخر لكى يستعيد سابق صحته . وقد عبر عن اعتقاده بأن أهم شيء هو الاحترام ، احترام من نوع جديد لكل شيء يفوقنا ويسمو علينا . على أنه كتب فى نفس تلك المدة أو قبلها بقليل معلقا على صعود نجم أزوالد شبنجلر* فى الأفق الفكرى : « لا شك أن خسارة خطيرة جدا تلم بنا اذا نحن تخلينا عن اتجاه المذهب العقلانى Rationalism الذى اكتسبناه ببالح الكد وعن فقه اللغة وعن الضبط التجريبي والبحث الخريص فى أسباب الأشياء ، لكى نضطر الى اكتسابها فيما بعد عن طريق الضنى والمتاعب أو نهلك (ان أعوزتنا الملكة

(*) أزوالد شبنجلر (١٨٨٠ - ١٩٣٦) فيلسوف المانى . عبر عن رأيه بأن الحضارة محتوم فناؤها فى كتاب «اضمحلال الغرب» وكانت كتاباته موضع إعجاب النازيين

أو الارادة الضرورية لذلك) ، فى بحران بربرية مشتتة الروح فى بدايتها مضطربة فيما بعد (٧) .

وقد رأى كارليل (*) ان أهم الحصاص الجوهرية فى أبطاله هى جدتهم المطلقة ، وعميق اخلاصهم لأنفسهم وللعالم كله . فليس كل انسان قادرا ان يكون بطلا ، بيد ان كل انسان يستطيع المجاهدة للوصول الى اخلاص بطولى .

ومن واجب علم التاريخ أن يتصف بالجرأة على منافسة كل شئ تضيفه المواهب أو البدع الجديدة أو التكاسل الفكرى الى كفة الأدب فى الميزان . على أن زماننا فى هذه النقطة ليس فى جانب المؤرخ ، ونحن نشك فى أن تركيب الحياة الثقافية فى أيامنا هذه لا يزال يوسع مجالا لقيام علم تاريخى له فى تكوين الثقافة وخلقها أسبقية على ما اشتهر به الماضى من الادراك الباطنى الأدبى ، وهنا أيضا يتبين أن التطور العام للجماعات المسيطرة أو بمعنى آخر بث الطابع الديمقراطي فى المجتمع - يشكل خطرا ، ذلك أن احتراف البحث العلمى لا يمكن أن يتوفر لأكثر من قلة قليلة : فهو ضرب من الأرستقراطية ، أما الأدب (ومعه الدراسة بالمعنى الشعبى) فشئ للكثرة ، وينبغى أن يكون للكثرة ، ولا بد للثقافة العصرية من أن تكون ديمقراطية ان أرادت أن توجد على الاطلاق ، فليس فى الامكان أن يبقى اليوم على ظهر الأرض ذلك الموقف القديم الذى ماثلت فيه الفجوة الفكرية بين الثقافة الرفيعة للطبقات الممتازة (التى كانت الدراسة العلمية والأدب فيها شيئا واحدا) وبين الحياة الفكرية الساذجة لسواد الجماهير - تلك الفجوة الاجتماعية بين السيد الشريف والرجل من عامة الناس . ومع ذلك فان السؤال المرهق الذى اختتم به روستوفتزف كتابه « التاريخ الاجتماعى والاقتصادى للإمبراطورية الرومانية » لا يزال ينتظر من يجيب عنه : « فالمسألة النهائية تظل قائمة كالشبح ، الذى لا يبرح حاضرا طليقا مفلوت القيود : فهل فى الامكان بسط حضارة أعلى بين الطبقات الدنيا دون الغض من تلك الحضارة وتخفيف نوعها حتى يصل الى نقطة الزوال ؟ ثم أليس محسنا أن تنحل كل حضارة بمجرد شروعها فى التغلغل فى الجماهير ؟ » .

(*) توماس كارليل (١٧٩٥ - ١٨٨١) هو مؤلف كتاب « البطولة وعبادة

الابطال » وكتاب « الثورة الفرنسية » وكثير غيرها .. (المترجم) ..

- ٤ -

« أهم عمل للتاريخ الثقافي هو فهم التركيب العنصري للحضارات ووصف مجراها الفعلي والنوع المحدد . »

١ - الاحساس التاريخي :

سنتناول هنا بالبحث على التعاقب ثلاثة تناقضات تتعلق بطبيعة النشاط التاريخي وعمله . وخير وسيلة للتعبير عن أول تناقض من الثلاثة هي صوغه بشكل سؤال . لو تأملنا النشاط الذهني للمؤرخ ، فهل نجد عنصر إعادة التجربة في مجرى الحيرة والفهم الحدسي Intuitive هو العنصر الذي يسود أم الذي يسود هو عنصر التركيب والتوليف ؟ وربما بدا أن هذا السؤال قد أجيب عنه لمصلحة العنصر الأول من زمن بعيد يوم أعطيت نظرية المعرفة في العلوم الانسانية شكلا خاصا بها . ومع ذلك فلا تزال هناك درجة معينة من عدم التحقق في الرأي ينبغي معوها .

وفي الوقت الذي وجب تحرير التاريخ فيه من سيادة العلوم الطبيعية (التي اعتبرت معايير ضبطها ودقتها المحك الوحيد للبحث العلمي الحق وأقامت المطالب التي راح لامبرخت يتخذ من نفسه محاميا عنها) اقتضى الأمر عند ذلك - كشأنه دائما - البدء قبل كل شيء بأن يعرف الانسان ما يتحدث عنه . على أن ما جرى في الواقع ، و هو الوضع الذي كثيرا ما يحدث ، أن أحدا لم يفكر في هذا الا مؤخرا . اذ وجب مقدما قيام صورة واضحة للطبيعة الحقة للنشاط الذهني لدى المؤرخ اذا أريد أن يفهم العلماء بعضهم بعضا . وقد طالب لامبرخت بأن تؤدي كل الدراسات التاريخية الى صوغ مفاهيم عامة تذوب فيها معرفتنا بالواقعة المفردة الخاصة ، وتفقد كل أهمية مستقلة لها . فعندئذ فقط يستطيع التاريخ أن يعتبر علما . فهو لن يستحق أن يسمى بالعلم ان لم يقدنا الى أبعد من مجرد استعراض الأحداث الفردية أمام نواظرننا . وواضح أنه لو صحت هذه المعايير فعلا لما قام لعلم التاريخ وجود . فان كل ما فكر فيه المؤرخون وكتبوه حتى تلك الساعة قد ظهر الى الوجود بطريقة مخالفة تماما . كما أن نفس الادعاء بأن فهم « الكلي أو العام » والمعرفة به هما وحدهما اللذان يؤديان الى التضلع العلمي ، يعد من القضايا التي لم يقم عليها دليل . وقد أوضح فندلباند وريكرت أن أية معرفة بالخاص لا تؤدي الى مفاهيم عامة تعد بالمثل تماما دراسة علمية ، وبذلك وضعنا أسسنا متينا لنظرية المعرفة في العلوم الانسانية . وقد استطاع خصوم لامبرخت في ثنايا

تفنيدهم لأرائه ولشعاره وصيحه معركته القائلة بإقامة دراسة التاريخ على تركيب المفاهيم ، وضع صورة للنشاط الفكرى للمؤرخ تقوم على ماهى عليه فى الحقيقة وعلى ما أنتجت لنا واثرت من أطيب الثمار : وفى هذه الصورة التى رسموها وضعت فى المقدمة الصفة التى تجعل من التاريخ مشهدا مرثيا ، ولعل لا أخطئ الرأى ان قلت انهم فى ايجادهم لتلك الصورة كانوا يفكرون قبل كل شئ فى الشكل الكلاسيكى الذى أوجده رانكه (*) وهيهات أن يفكروا على غير تلك الشاكلة . ذلك أن روح رانكه على جارى عادتها من التجول فى دهاليز البلاطات والقصور ، والطواف فى جميع الطرق الملتوية للمراسلات الدبلوماسية ، بكل مافيه من اتصال حميم مع الأشخاص المعنيين وهو يقدر وزنهم ويقوم قدرهم ، تلك الروح هى التى أوحى الى معارضى لامبرخت بصورة المؤرخ كيف تكون . من هنا يتبين أنهم فى تصورهم الكلى للنشاط التاريخى ركزوا التأكيد على مفاهيم من أمثال الحدس ومعاودة ممارسة الخبرة من جديد . وعندى أنه يظهر أن هذه هى الطريقة التى عمل بها رانكه ، فانه مارس من جديد خبرته بكل تلك الكائنات البشرية ، وكل تلك الأحداث الموجودة فى عقله .

« يريد المؤرخ أن يجعل الماضى شيئا حقيقيا لنا مرة أخرى ، ولن يستطيع فعل ذلك الا بتمكينه ايانا من أن نخبر من جديد الى حد معين الأحداث الفريدة للماضى فى مسراها الفردى . . . فهو يظل على الدوام . . . يرجو القارىء أو المستمع أن يستحضر بوضوح أمام ذهنه قطعة من الحقيقة مستخدما فى ذلك خياله » (١) . ذلك ما ذكره ريكتر فى محاضراته الذائعة الصيت التى جعل موضوعها « علم الثقافة وعلم الطبيعة ، Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft . وألقاها فى ١٨٩٤ . وفى تلك المدة نفسها صرح فندلباند بقوله : « مهما يبلغ من تعقيد النشاط التصورى الذى يحتاج اليه النقد التاريخى فى تمثيل الروايات التاريخية ، فإن الهدف النهائى لذلك النقد يظل على الدوام استجلاب الشكل الحقيقى للماضى من بين كتلة المواد ووضعه فى وضوح حى ، وما ينتجه بهذه الطريقة هو صور للرجال والحيوات الرجال (الناس) بكل ما فى أشكالها المفردة من غنى فى التفصيلات ، مع الاحتفاظ بكل ما لتلك الأشكال من كامل الحيوية الفردية » (٢) .

(*) رانكه (١٧٩٥ - ١٨٨٦) مؤرخ المانى . ظل خمسين عاما أستاذا للتاريخ بجامعة برلين وهو واضع أساس البحث التاريخى الحديث وله مؤلفات كثيرة قيمة .
(المترجم)

ولن نبحث في مسألة ما اذا كان كل من هذين الفيلسوفين لا يتمسك هنا بدرجة من الواقعية Realism التاريخية ، لم تعد النظرية المعاصرة للمعرفة التاريخية راغبة في تحمل مسئوليتها . فالتاريخ لا يستطيع أن ينتج من جديد حقيقة الماضي المضطربة بل ليس لديه رغبة في ذلك ؛ فضلا عن ذلك فانه لم يعد يتظاهر بتركيب نموذج للماضي ، ربما صح تسميته بالنموذج الحق ، على صورة تؤدي الى استبعاد جميع التصورات الأخرى الممكنة . وفيما عدا ذلك ، يبرز سؤال هو : كم من الصفحات في أى كتاب معين في التاريخ العصري تنطبق عليه كلمات فندلباند وريكرت هذه حقا ؟ وهل هي تعكس إلينا حقا نوايا المؤرخ وآثار كتابه في القارئ ؟ وهل وظيفة التاريخ حقا أن يخبر (*) الناس ثانية قطعة من الحقيقة يعيشونها ، أى هل هي استعراض أمام الأعين لصور الناس وحيوات الناس ؟

ونستمهل القارئ قليلا ونسأل هذا السؤال لحظة واحدة من وجهة نظر امكانية لم تتحقق . أى نوع من الشكل كانت تحصل عليه صورة الوظيفة الفكرية للمؤرخ لو أن الذى حدد تلك الصورة لم يكن ما وضعه رانكه من ابتكارات عظيمة بل عمل جيورج فايترز؟ ورب من يقول بأن مقارنة فايترز برانكه لا تنطوي على انصاف : فانه بوصفه مؤرخا دستوريا اضطر الى تناول أشكال تاريخية يتعذر بحكم طبيعتها ذاتها أن تفهم بتصور مشهد مرثى أمام العين وبمعاودة ممارسة الخبرة . ولذا وجب علينا أن نتناول كتابا ذا طبيعة عامة بلا نزاع ، سواء أقبل المرء دعواه Thesis (**) أم لم يقبلها ، ونتخذ منه نموذجا للكتب التاريخية العصرية العلمية المنهج . وأعني بذلك كتاب « تاريخ بلجيكا » Histoire de Belgique تأليف بيرين وخاصة منه المجلدين الأولين . فهل يرسم بيرين الحياة البشرية ؟ الواقع أنه لا يكاد يفعل ذلك مطلقا . وهل يصف مواكب تجلى فيها الحقائق الماضية ؟ لا . ولكن هنا يظهر الفرق ، وهل هو يستدعى أمام عين خياله صورا ؟ نعم . وهل يسمح لها بأن تمارس من جديد ؟ نعم . ولا يسمع المرء أثناء مطالعته عملا كهذا إلا أن يحس احساسا متكررا بالاتصال المباشر بينه وبين الماضي ، وان تم ذلك على أساس دراسة علمية خالصة .

(*) خبرت الشيء أخبره (بضم الباء) : مارست الخبرة به (المترجم) :

(**) الدعوى هنا مستخدمة بمعنى اللفظ الفلسفى وهو قضية يراد اثباتها

أو الدفاع عنها . (المترجم) .

وهنا يجيء لب السؤال • ان هناك عنصرا بالغ الأهمية في فهم التاريخ لعل خير ما يدل عليه هو مصطلح « الاحساس التاريخي » وربما صبح لنا أيضا التحدث عن « الاتصال التاريخي » • اما « الخيال التاريخي » فينطوي على المبالغة وكذلك « الرؤية التاريخية » ، وذلك لان الوصف باعتباره تصورا بصريا ، يعد شديد الضيق والتحديد • على أن المصطلح الألماني Ahnung أى « الشعور الباطني » الذي بدأ استعماله بهذا الصدد فلهم فون همبولت ، ربما يعبر عن ذلك العنصر تعبيرا تاما تقريبا لولا أنه ابتذل قليلا في ملابسات وسياقات أخرى • ان هذا الاتصال بالماضي الذي نحسه احساسا مباشرا ، يدخلنا في جو معين ، كما أنه أحد الأشكال الكثيرة التي تستطيع بها الذات أن تتجاوز نفسها ، وأن تتذوق الحق تذوقا مباشرا ، وهما الميزتان اللتان منحهما الانسان • وهذا الاتصال ليس استمتاعا جماليا ، وليس انفعالا دينيا ولا خوفا من الطبيعة ولا ادراكا لما بعد الطبيعة - ومع ذلك فهو (حلقة) في هذه السلسلة • وليس موضوع الاحساس هو الشخصوص البشرية في شكلها الفردي ، ولا هو الحيات البشرية ولا الأفكار البشرية التي يمكن للانسان تجريبها من كل ما اختلط بها ، اذ أن ما يخلفه العقل أو يخبره في هذا الصدد لا يكاد يسمى صورة ذهنية • فان اتخذ شكلا ، فانه بقدر ما يتخذ ذلك الشكل ، يصبح احساسا يظل معقدا ومبهما ، هو شعور باطني Ahnung - مرتبط بالطرق والمنازل والحقول ، والأصوات والألوان - بقدر ارتباطه بالناس الذين يثيروننا أو نثيرهم • وهذا الاتصال بالماضي الذي يصحبه اعتقاد مطلق في أصالته وصدقه ، يمكن بعثه بواسطة سطر في وثيقة أو خبر تاريخي ، أو أثر منطبع أو بضع نغمات من أغنية قديمة • وهو ليس عنصرا ، بينه الكاتب في عمله باستخدام كلمات معينة ، وانما هو يقع خارج كتاب التاريخ وليس في داخله • والقارىء هو الذي يجتلبه للكاتب فهو استجابة القارىء لدعوة الكاتب •

فان كان هذا العنصر في فهم التاريخ هو الذي يشير اليه كثير من المؤرخين على أنه هو « معاودة ممارسة الخبرة » ، فان الخطأ يتركز عندئذ في المصطلح • ذلك أن «معاودة ممارسة الخبرة» انما تدل على عملية سيكولوجية بالغة التحديد • فالمرء انما لا يحقق الاحساس التاريخي على صورة «معاودة ممارسة الخبرة» بل كفهم وثيق الارتباط بفهم الموسيقى ، أو بالحسرى بفهم العالم بواسطة الموسيقى • اما معاودة ممارسة الخبرة كمنهج للمعرفة فيتخذ شكل ادراك متفاوت في درجة استمراره يرافق على الدوام جهد القراءة والتفكير • على أن ما يجرى في الحقيقة هو أن هذا الاحساس أو

الرؤية أو الاتصال أو الشعور الباطنى *Ahnung* ، يقتصر على لحظات يتجلى فيها الصفاء الذهنية الخاص . لحظات يتم فيها للروح النفاذ المباشرة الى الأعماق .

ومن الجلى أن هذا الاحساس التاريخى يبلغ من عظيم جوهريته أن يحسبه الناس مرة تلو أخرى على أنه لحظة المعرفة التاريخية *Cognition* وما هو جدير بالإشارة أن نقش قبر ميشليه ينطوى على كلماته : « أن التاريخ بعث جديد » . وقديما قال تين : « يكاد التاريخ أن يكون رؤية رجال الماضى » . وهذان القولان على غموضهما أصلح للاستخدام العملى من التعريفات المنطوية على الدقة والحرص فى نظرية المعرفة . والذى يهم هنا ، هو قول الكاتب « يكاد *à peu près* » ، فهو بعث يحدث فى مجال الأحلام ورؤية لشخص غير محسوسة وسماع لكلمات نصف مفهومة .

وهناك شيء موجود أيضا بصورة ضمنية فى قيمة الاحساس التاريخى ، وفى صفته كضرورة من ضرورات الحياة (وهى صفة تناسب ذلك الباعث الذى يدفع إلى الاتصال بالماضى) ، هو رد المكانة الى « الاهتمام بالقديم الأثرى » الذى نبذه نيتشه فى أيامه بكل احتقار . والنتيجة الحتمية لهذا النوع من الاشتغال الفكرى ، هى أن أشد الأبحاث التاريخية تواضعا ، وهى أبحاث عالم الأنساب ودارس شعارات الأسر والهياوى المحلى ، يصح أن تلقى الأكبار والأعظام . وبديهي أن لعملهم هدفه الكامل النمو أن حصل منه العالم أو القارئ على ممارسة ذلك الاحساس .

وقد أسلفنا اليك دفعنا بأن العملية التى أسميت لسوء الحظ باسم « معاودة ممارسة الخبرة » مهما بلغ من أهميتها ، لا تتحقق باستمرار ولكنها تظهر من حين إلى آخر . وهى ليست سوى جزء من الفهم التاريخى على أن فهم التاريخ وكتابة التاريخ شيئان يتجاوزان مجرد معاناة هذا الرأى التاريخى واستثارته . فإذا نحن تمسكنا . بجعل نقطة البداية عندنا أجود أنواع الكتابة التاريخية الأصلية المعاصرة التى نثلقاها من يد خيرة ممثلها ، مع اضافة أسماء ماينكه وتريفليان وعشرة آخرين الى اسم بيرين فانه من الجلى عندئذ أن العنصر الأساسى لأثرهم ، هو أنهم لا يدفعون الإنسان الى ممارسة الحالات المزاجية ، بل الى فهم السياقات والملابسات . وسرعان ما يكتشف كل من يحلل عددا من الصفحات مما دبجه المؤرخون العصريون ، أو مما كتبه رانكه أو حتى ميشليه ، أن الاتجاه الى استثارة « معاودة ممارسة الخبرة » ، لا يتجلى لديهم ، الا نادرا ، على أن الجهد الهادف الى إساعة بعض الأشكال فى الأفهام يحدث فى كل آن تقريبا .

فالشىء العياني الحق لا يشغل بأية حال المكان الذى أعطى له فى بعض الأحيان على سبيل المعارضة للتصورى الفكرى Conceptual . فكل عمل تاريخى يقيم السياقات ويرسم الأشكال التى يستطيع فهم الحقيقة الماضية فيها . فالتاريخ إنما يخلق قابلية الفهم بلجوئه أولا الى ترتيب الحقائق ترتيبا له معناه ، على أنه يفعل ذلك أيضا فى أضيق الحدود بواسطة انشاء علاقات عليية مضبوطة .

والمعرفة التى يزودنا بها تجيب عن السؤالين : « ماذا ؟ وكيف ؟ » ولا تجيب عن السؤال : « لماذا ؟ » الا على سبيل الاستثناء - وأن جرت العادة بأن يغلب على كل من العالم والقارئ وهم خادع بأن السؤال الأخير هو الذى يجاب عنه .

٢ - أعلم نفس أم علم تركيب عضوى ؟

ما يكاد يستقر فى الأذهان أن معنى التاريخ إنما يسير بواسطة المشهد العياني للأشكال التى يجمع بها الماضى نفسه فى عقولنا ، حتى يتشكل السؤال الثانى الذى ينهض أمامنا وهو : « أليس الأصح أن يسمى هذا التركيب العضوى للماضى ، الذى يحاول التاريخ أن يتقمصه بل هو ملزم أن يتقمصه ، باسم علم نفس الماضى ؟ وفى هذه النقطة أيضا تعمل حجة لامبرخت كمرجع ثقة (الذى اعتقد أنه أوضح أن العمل الفعلى للتاريخ هو دراسة علم النفس الاجتماعى) ، ويحصل على نفوذ أبعد مدى وأدوم أثرا ورواج أوسع مما حصلت عليه من القراء المجلدات المتأخرة من كتابه « التاريخ الألمانى Deutsche Geschichte » التى قصد بها تقديم تطبيق للنظرية .

وعند أول نظرة ، يبدو من المعقول تماما : أن كل من استطاع التغلغل فى سيكولوجيا أبطال التاريخ وكان بعد ذلك قادرا على تلخيص الحياة النفسية لعصر بأكمله ، يستطيع بهذه الطريقة كشف اللثام عن التاريخ . على أن من السهل ايضا أن ذلك ليس صحيحا على الإطلاق . فان علم التاريخ على ما تطور وكما لابد له أن يتطور ، لم يف أبدا بمتطلبات شىء اسمه علم النفس التاريخى ، ولا هو بمستطيع أن يواجهها . وليس المهم مدى اكتمال قدرتى على أختراق روح فيليب الجميل وبونيفاس الثامن

ونوجاريه ، وجميع من اشتركوا في مسرحية أناجنى (*) ، ثم على تجميع تلك المعرفة كلها منظورا اليها من حيث علاقتها ببعضها ببعض ، فان النتيجة لن تكون بحال تاريخ حادثة عام ١٣٠٠ هذه المروعة . ذلك بأن الأحداث ذاتها لابد أن تقصف كالرعد مخترقة كل ما لدى من علم النفس ، الذي كل ما يستطيعه في خير الأحوال أن يعكس اليها كيف تفاعلت الشخصوس ازاء القدر وكيف كشفت دوافعهم عن نفسها ، ببسبب أن تلك الأحداث ستعجز عن اثبات أن نقطة معينة مما حدث - ودع عنك كل ما حدث فعلا - انما هي من المقدور الذي لا راد له .

ولو افترض المرء بدلا من فكرة الفهم **السيكولوجى** لبعض أفراد معينين المعرفة بروح الجماهير - أى معرفة نوع ما من علم النفس الاجتماعى - فلن تكون النتيجة الا حصوله على فهم تاريخى أقل مطابقة للحقيقة . تصور أن فى الامكان وصف علم النفس الاجتماعى لسكان انجلترا فى القرن الثامن عشر . فان الواقع أن علم نفس كهذا ليس فقط - فيما يبدو لى - غير قابل للمعرفة ، بل يعد عندى غير قابل للتصور فعلا . وما قد يتشكل لنواظرنا فى شكله لن ينتج لنا شيئا اسمه آبيكيت أو ريتشارد ، ولا أى شىء من ذلك الكشف الحق عن طوايا مصير إنجلترا .

وربما جاز أن يجيب المرء : أليست كل محاولة للفهم **السيكولوجى** ، سواء أوجهت نحو شخص أو جماعة ينطوى فعلا على علم التركيب العنصرى (المورفولوجيا) ، أى ضربا من التشويق الى فهم أحد الأشكال ؟ أليس شخص توماس آبيكيت شكلا *forma* بمعنى الكلمة الذى لا غنى عنه أى بنفس المعنى الذى وجد لها عند أرسطو طاليس وتوماس الأكوينى والذى شرع زماننا فى فهمه مرة أخرى ؟ وعندما يحاول مؤرخ الأدب فهم أحد الشعراء ، أليس عمله عندئذ من قبيل علم النفس الذى هو أيضا علم للتركيب العضوى ؟ ثم ألا يصدق ذلك بالضبط على المؤرخ العادى الذى يصف أحد رجال السياسة ؟

ذلك شىء لا ريب فيه على أنى لا أقصد أن أنكر على التاريخ كل نشاط سيكولوجى على أساس الدعوة القائلة بأنه من حيث المبدأ علم تركيب عضوى وليس بعلم نفس . وما يكاد المرء يتناول بالبحث « حياة » بشرية أو شخصية أو اسم جمع يفترضه لحيات بشرية كثيرة

(*) يشير المؤلف الى حادثة دخول جيوم دى نوجاريه على البابا فى قلعة اجداده بقرية أناجنى (أو أنا نى) واعتقاله له بعد أن أوشكل البابا على اصدار قرار الحرمان على ملك فرنسا . (المترجم) .

متخذاً منها شكلاً تاريخياً تحققت فيه قطعة من الماضي تمضي في مسيرها الواقعي ، حتى يتوارى التناقض الظاهري . وربما جاز اعتبار الفهم السيكلولوجي ناحية من نواحي اضمحاء الشكل على التاريخ ، ما دام المرء يدخل في حسابه ، أن الظواهر في البحث التاريخي - على العكس من البيولوجي تماماً - لا ينظر اليها مطلقاً على أنها كائنات عضوية حية ، بل دائماً على أنها أحداث . والكائن العضوي الحي للتاريخ - ان وجد كائن كهذا - انما يوجد خارج علم النفس البشري . وعندى أنه لا شك في صحة قول الشاعر بوب Pope ان الدراسة الحقة الواجبة على البشرية موضوعها الانسان نفسه . وذلك من وجهة النظر الانثروبولوجية ، فأما من وجهة نظر التاريخ فهو قول مضلل . فالتاريخ ليس من شأنه دراسة ما يجمع بين أوصال الانسان من الداخل . وأعني بذلك المبدأ النفسي الجسمي (السيكوسوماتي) المتحكم في تصرفاته ، وانما كل شأنه ما يربط الناس بعضهم ببعض أى العلاقات المتبادلة بين الناس ، وهناك فكرة قد تعود بالفائدة على المؤرخ لو طبقت بأقصى الحذر المفرط ، هي فكرة « السلوك » عند الأمريكيين ، بما يهيمن عليها من ناحية علم الاجتماع من صحة قوية بوصف كون ذلك السلوك - أعمال الناس - استجابة للعالم الخارجى المحيط بهم .

هذا وان فى الامكان استخدام « الصمت » دليلاً قوياً على التفاوت والاختلاف بين الدافع الى المعرفة فى كل من التاريخ وعلم النفس . فلو لم يوجد ذلك الفرق ، لأبرم التاريخ من زمن بعيد محالفة مع علم النفس . بيد أنه لم يفعل ذلك . نعم ان العلاقات بين العلمين ودية ، ولكنها ليست باللغة النشاط والحيوية . فهل يصل دارس التاريخ سى أى يوم الى نتيجة يحس هو أولاً بضرورة تحقيقها بواسطة نتائج البحث السيكلولوجى ؟ لقد أمدنا التاريخ بالمواد اللازمة للتجارب القليلة التى تجريها مدرسة جيراردوس هيمانز فى علم النفس التاريخي ، دون أن يتأثر بنتائج تلك التجارب . واستميج القارئ عذراً فى أن التزم الصمت ضارباً صفحاً عن تطبيق نظريات التحليل النفسى على التاريخ . وهناك كتاب أوضح امكان قيام مزيد من التقارب بين علم النفس والتاريخ هو كتاب « بناء الجسم والخلق » *Körperbau und Charakter* الذى ألفه ارنست كريتشمار . وفى يقينى أنه ما من مؤرخ يقرأ ذلك الكتاب الممتاز دون أن يضيف الشيء الكثير الى قدرته على الاستبصار كعالم باحث . ورغم ذلك ، فان ثقته فى خصوبة الكتاب تكاد تميد عند نفس

النقطة بالضبط التي يقدم فيها المؤلف بضعة أمثلة مؤقتة لتطبيق نظريته على الأشخاص التاريخيين . فان انطوت نظرية كريتشمار حقا على شيء واحد ذي بال ، فغاية ما آمله هو أن أقع عليه في قيمتها الكبرى كتركيب عضوي .

والتاريخ هو التفسير القريب لما للماضي من معنى لدينا . وهناك صفة ضمنية تقوم في طابع التاريخ ذاك ، هي الترتيب . فلكي يستطيع المؤرخ فهم جذادة (*) من الماضي على ما تنعكس اليه من ثقافته الخاصة ، ينبغي له على الدوام وفي كل مكان أن يحاول رؤية أشكال تلك الجذادة ووظائفها . والتاريخ يتحدث دائما على أساس الشكل والوظيفة ، حتى في الحالات التي لم يقم لنفسه فيها على الإطلاق برنامجا منهاجيا للتركيب العضوي . والشرط الوحيد الذي ينبغي توفره هو أن يكون الدافع الى المعرفة تاريخيا أصيلا ، وألا يكون المؤرخ أحق . فكل بحث تاريخي مفرد الموضوع Monograph - ان اتسمت مسأله بالتحديد الجيد ، يجيب عن سؤال في التركيب العضوي التاريخي . ولكن الويل للعلم اذا كان كل ما تصنعه مدارس تاريخية بأكملها هو الاندفاع الى غمس المعرفة في عصيدة الروايات التاريخية المتليكة . ذلك أن العلم ان لم يستهدف الحصول على شكل أو وظيفة محددة ، فان النتيجة اما أن تكون خليطا غير محدود التكوين من التبن والحبوب والا فهي وريقة مطبوعة غلب عليها علم البيان أو طابع الرومانس .

ولا يخفى أن كل حادثة (عدا أبسط أنواع الوقائع) تتصورها ملكة الإدراك التاريخي ، تفترض وجود ترتيب لمواد الماضي ، أي تجميعا لعدد من المعطيات يتحول بها من فوضى الواقع الى صورة عقلية . وكثيرا ما يستبان ان ذلك الترتيب قد حدث فعلا في « الحياة العامة » ، بمعزل تام عن كل جهد تاريخي . وهناك حقيقة يكمن فيها ما يربط التاريخ بالحياة من عرى لا تنفصم ، هي أن التاريخ يعمل بمادة هذه الأفكار التلقائية . وما الفكر التاريخي الا مجرد توسيع لرقعة الفكر بصفة عامة ، أي مزيد من التقدم على طول الدرب الذي يوصل بين ما للحقيقة الواقعية من مفرط الاسمية Nominalism وبين الفكرة . أما الأفكار التي تمنح الماضي شكله ، ففي متناول الأيدي حتى في حالة

(*) الجذادة : القطعة الصغيرة المكسرة . وفي القرآن الكريم : « فجعلهم جذاذا الا كبيرا لهم » (المترجم) .

أشد التأملات أولية فى التاريخ • وعندى أن كل مستمسك بالمذهب الاسمى خال من التناقض ، يرى أن « البرلمان » - و « الحرب العالمية » ليس لهما من وجود أكثر مما « للراسمالية » - و « الديانة » من وجود •

ومما يذكر على سبيل التخصيص أن الأشكال التاريخية للحياة السياسية يمكن العثور عليها فى مدارج الحياة نفسها • فالتاريخ السياسى يجلب أشكاله الخاصة معه : كنظام احدى الدول أو معاهدة صلح أو حرب أو أسرة مالكة أو الدولة نفسها • وفى هذه الواقعة التى لا يمكن فصلها عن الأهمية العليا لتلك الأشكال نفسها ، نجد الطابع الجوهرى للتاريخ السياسى • ويواصل ذلك الطابع الاحتفاظ بقدر معين من الأسبقية لأنه يعد بدرجة كبيرة التركيب العضوى للمجتمع فى أمثل صورته •

ولو تأملت حتى التاريخ الاقتصادى نفسه ، لوجدت أن المصطلحات التى يعمل بها المؤرخ ، إنما هى ثمرة للتحليل العلمى للظواهر بدرجة أكثر كثيرا من المصطلحات السياسية المأخوذة رأسا من الحياة • وهى حالة تنطبق بدرجة أشد أيضا على مصطلحات التاريخ الثقافى (ما لم نلحق به الآداب المرعية والعرف وما شابهها) • ومما يجدر ذكره أن المسائل الحقة فى التاريخ الثقافى ، إنما تدور على الدوام حول شكل الظواهر الاجتماعية وتركيبها ووظائفها • وليس معنى ذلك الدعوة الى وجوب اخضاع التاريخ الاجتماعى لعلم الاجتماع وجعله تابعا له • وفى حين أن التاريخ الثقافى يبحث الظواهر من حيث أهميتها الأخاذة فإن تلك الظواهر نفسها ليست بالنسبة لعلم الاجتماع سوى نماذج وأمثلة • وقد تخلى المؤرخ الثقافى عن خطته فى استخدام الظواهر لاستنباط القواعد الصحيحة صحة عامة التى يهدف بها الى المعرفة بالمجتمع عن طريق الظواهر • فهو لا يقتصر على رسم كروكى يحدد المعالم العامة للأشكال التى يصممها ، بل يلونها بواسطة الحس ويزينها بما يوحى به اليه الخيال من اشارة وإيحاء • ومع صرف النظر عن أى برنامج شعورى مقصود ، فإن جميع عظماء مؤرخى الثقافة هم على الدوام من علماء التركيب العضوى للتاريخ : أى من الباحثين عن أشكال الحياة والفكر والعرف والمعرفة والفنون • وكلما زادوا تحديد تلك الأشياء وضوحا زادوا نجاحا وتوفيقا • ذلك أن السؤال العام لا يؤدي الا الى جواب عام • وشاهد ذلك أن تاريخ « عصر النهضة » سيظل يغشاه الغموض والابهام ، حتى

عند بركهارت نفسه ، وما ذلك الا لأن « عصر النهضة » شكل لم يتيسر فهمه بوضوح ، بل لن استطاع فيه الى الفهم سبيل . أجل ان دعوى Thesis بركهارت العامة - التى تعد فى حد ذاتها مناقضة لروح القرن التاسع عشر ، بحيث لم تفهم الا قرب نهاية ذلك القرن - قد فازت بدورها بيوم نصرها . على أن جميع الأشكال الفردية التى اقتطعها ونحتها ليستخدمها أحجار بناء ، وأعنى بذلك كل فصوله التى عقدها حول المجد والسخرية والنكتة والحياة المنزلية وما إليها ، لا تبرح تحتفظ لتلك « الدرة » السامية بكامل قيمتها . وينطبق هذا الرأى نفسه على فيولليه لودوك ، وهو مؤرخ لعله أصبح يعد فى جملته قديم الطراز ، وفى تفاصيله غير مضبوط أحيانا - ولكنه لا يفتأ على الدوام يعتبر الاستاذ المتمكن بسبب احساسه بالشكل احساسا لا نظير له . وثمة عمل لم تلحقه مطلقا تهمة قدم الطراز أو فوات الأوان ، هو عمل مؤرخ ندر أن عرفه انسان خارج انجلترا ، هو لزلى ستيفن . وفى ظنى أن ستيفن جدير بشهرة أعظم مما حقق ، ولو لمجرد اخجال الكثير من القروء المقلدة فى يومنا هذا ممن يحسون أنهم يستطيعون اثبات تفوقهم باظهار الزراية بالعصر الفيكتورى . أجل ان لزلى ستيفن لم يؤت عقلا بناء . فان كتابه « الفكر الانجليزى فى القرن الثامن عشر English Thought in the Eighteenth Century » يتجنب البحوث العامة ويكاد لا يؤدى مطلقا الى استنتاجات وأحكام عامة . ولكن ذلك النقص هو ميزته ، فمن أجله بالضبط لم يكابد عمله على يد الزمن الا القليل من العناء .

وليس من المصادفات أن كل مؤرخ للثقافة ذى أهمية صادقة من أبناء القرن التاسع عشر ، كان بوجه التقريب ممن يعيشون الى حد ما خارج تيار الفكر فى عصرهم . وقد مهد أوجست كونت السبيل أمام ذلك النيار . غير أن الفلسفة الوضعية Positivism لم توزق اللباقة اللازمة لانتاج التاريخ الثقافى . ولم يعد أحد يقرأ اليوم ماسطره بكل Buckle . بيد أن هناك من الناحية الأخرى عقليات مثل بركهارت وفيولليه لودوك ولزلى ستيفن (ممن تجسمت لديهم العلوم الانسانية فى صورة حقيقة مستقلة قائمة ، ولو قامت بغير نظرية محددة للمعرفة) استطاعت أن تشير بأصبعها الى سبيل لا يزال فى امكاننا أن نسلكه . ولكى يتسنى لنا فهم التاريخ الثقافى ، ينبغى تمييز الروح والجو . فالزمان الحاضر يشجع المؤرخ الثقافى على أن يجد ما يدعم ثقته فى عمله . فان هو جعل نفسه على ذكر من كتابات كالتى دبحها

هانز فراير في « نظرية الروح الموضوعية » *Théorie des objectiven Geistes* و *Wissenschaft* ، وثيو دورليت في « العلم والأدب والنظرة الى الدنيا » *Bildung, Weltanschauung* فضلا عن مختلف دراسات اريك روثاكر ، لشعر بأشتداد قوته اذ يدرك أن في استطاعته انتاج معرفة حقة في ثنايا ما لعله من مناهج تحسسية (*) .

٣ - علم التركيب العضوي وعلم الأساطير :

ما يكاد المرء منا يدرك أن عمل التاريخ من وجهته العامة هو انشاء تركيب عضوي لماضي البشرية ، حتى يتبقى أمامه بعد ذلك سؤال مزعج : هل يستطيع التاريخ الثقافي وهو الذي عليه أن يخلق معظم الأسماء للأشكال التي يرى في داخلها العملية الثقافية ، النجاة من خطر تدلى تركيبه العضوي وتحوله الى علم الأساطير ؟

لقد أستخدم أوزوالد شبنجلر عبارة « التركيب العضوي لتاريخ العالم » كعنوان اضافي لكتابه « اضمحلال الغرب *Decline of the West* وربما قال الناس عن شبنجلر مستقبلا كما قال ماينكه عرضا في أحد الأيام عن تين ، بأنه من أولئك الذين « خدموا البحث العلمي بارتكاب الأخطاء الجسيمة أكثر مما خدم غيرهم بذكر التفصيلات الصغيرة الصادقة » (٣) ، فان صدق هذا القول فلن يرجع صدقه الا الى عمق ما طبع عليه شبنجلر من بصيرة نافذة ، والى أستاذيته في المزج بين الأشياء غير المتماثلة تحت تسمية مفردة ، والى عنيف تصفيته لتفكيرنا التاريخي . ولكنه لن ينطبق عليه بسبب النسق الذي أقامه . فبعد انقضاء سنوات عشر فقط ، يقف ما أنشأ من نموذج لتاريخ العالم وقفة مقبرة مهجورة لم تكملها يد بانيها . والواقع أن ما أدخله على تصميم تاريخه من تشويهاات وما بثه فيه من تحيزات ، وما صاغه عليه من سيمتريات بهلوانية ، جعل من بنيانه عبارة لا تناسب التاريخ منذ البداية نفسها . فان الفكر التاريخي يرسف بسبب مصطلحاته في أغلال لا تعد ويحبس بسبب تقسيماته في زنزانات لا تحصى . ومهما يبلغ

(*) المناهج التحسسية : (Groping) هي التي يحاول صاحبها التغلب على ما لديه من مصائب وشكوك باصطناع الصبر والجلد والتحسس في البحث والفكر . (المترجم)

ما أوحاه اليه خياله من بث اللاء الساحر على فسيفساءات (*) الحضارة العربية ، فان ذلك الخيال لو دفع الى غاياته ، لأسدل ضباب الغموض كثيفا على كل منظر لروما الامبراطورية والغرب الفتى ، والوثنية وهي تلفظ آخر انفاسها ، والمسيحية النابضة المتطورة ، وظاهرة الاسلام نفسها . ولو نظرنا الى شخص الانسان عنده فى صورة فاوست لوجدناه يقضى على كل فهم للعالم اللاتينى . على أن شبنجلر لم يستطع منع نفسه من التقصير : فانه أبغض انجلترا دون أن يفهمها ولم يعرف أمريكا ، ولم يفهم بالفعل أيا من أقوى نظامين اجتماعيين - الدين والدولة - على أهميتهما الهائلة ، ولم تبصر عيناه مستويات الثقافة ولا انتشار الثقافة . بيد أن العيب (أو الشرح) الأساسى الأكبر فى عمله ليس فيما تحتويه معرفته من ثغرات ولا ما فى رأيه من تحديدات ، وانما يكمن فى أنه اخترق غير مكترث الدرب الموصل بين التركيب العضوى والأساطير . بينما كائناته التشبيهية (**) Anthropomorphic الثقافية يصيبها ما أصاب كل وثن من مصير ، وهي تمر فى أدوار شبابها ونضجها وشيخوختها فى أخيلة جميع العصور .

وهناك من العلماء من يعمدون ، اذ يدركون ما عليه الفكر فى العلوم الانسانية من حرية ، الى الاعتقاد بأن وضع الأشكال التاريخية لا يمكن أن يكون الا فى صورة الأساطير . وقد استطاع ثيودور ليت منذ عهد قريب جدا أن يوضح توضيحا رائعا ، جاء فى بضع صفحات مدى ما عليه وجهه النظر هذه من واهن الأساس وسخف الراى (٤) . فالانسان المعاصر فى نظره يخون ثقافته الخاصة ، ان هو خلق الأساطير عالما بأنها كذلك ، أو أنها بالحرى تدعى أنها كذلك . والشكل الذى تعترف به ثقافتنا للمعرفة الفكرية هو شكل البحث العلمى الناقد .

ويجدر بنا أن نشير الى أن مذهب التشبيه هو العدو الأكبر لطريقة التفكير فى العلوم الانسانية . وهو عدو وراثى تجلبه معها طريقة التفكير تلك من الحياة نفسها ، ولا يخفى أن اللغات البشرية قاطبة تعبر عن

(*) كثير من المؤرخين الاوربيين ، ومنهم المستشرق جوستاف فون جرونبيارم يشبهون الحضارة العربية بفسيفساءات مجمعة من الحضارات القديمة والمعاصرة . انظر للمترجم « حضارة الاسلام » مجموعة الالف كتاب ومكتبة مصر بالفجالة .

(**) التشبيه : تصور الله فى ذاته أو صفاته على غرار الانسان .

(المترجم)

نفسها بطريقة تشبيهية باستخدام أخيلة مشتقة من النشاطات البشرية. وتلون كل ما هو معنوى مجرد ، بمجازات مستمدة من الادراك الحسى . ولكن الواجب يحتم على العلوم الانسانية التنبيه واليقظة الى ما عليه لغتها من طبيعة مجازية والى الحذر من أن تزحف الصورة الوهمية مع المجاز خلسة . (٥)

ولن نستطيع تخلص أنفسنا تماما ولو حرصنا من تلك البوروشا القديمة Purusha التى من جسمها خلقت آلهة الفيدا العالم ، ولا أن نخلص أنفسنا من زميلها وهو الجبار ايميز فى ملحمتى اذا (*) Eddas . ذلك أننا لكى نفهم العالم نمد أيدينا وأبصارنا المرة تلو الأخرى نحو الأداة التصورية التى تلجأ الى احلال كائن بشرى محله . ومن المعروف أن التاريخ يدخل فى فلكه على الدوام تقريبا موضوعات ذات طبيعة عامة متخذة منها أنماطا أساسها الحق أسطورى . ولا تخرج ألفاظ الراسمالية والحركة الانسانية والثورة وما ماثلها عن هذا النوع . وعندى أنه الى حد ما وضع لا يستطيع تجنبه . ولكن كلما زاد العلماء قدرة فى ادراكهم الصريح لاستقلال الروح ، وجب عليهم التزام الحذر البالغ من الانزلاق فى الوهم السهل القريب الذى يزين لهم تلك الروح فى ثوب تنكرى . وقد كتب فيلسوف ثقافى له شأنه الكريم هو كارل يوثل يقول : « لو شاءت الحياة بلوغ مستوى أعلى ، لانتقت من الأمم والأفراد من يليقون لذلك فى الأقاليم اللائقة لذلك . وبفضل مشعل « اليقظة » تخطو الروح الحية للتاريخ عبر الأرض النائمة وتسرى بين ما للانسان من عالم حالم ، وهى تهيب بالجيوش والأبطال أن يهبوا للاضطلاع بالأغراض الروحية والمادية وهناك قامت الروح العالمية Weltgeist الداعية الى التكامل بدعوة الحياة الثقافية الى منعطف طريق جديد ، وتمكنت من رتق الصدع على يد روما » (٦) ولعمري ما هذا الا اشارة مجازية او بيانية ، وهو فى الحالين مصدر خطر . ويقول روتاكر : « ان مفهوم التطور ينزع بالضرورة الى اضافة صفة العملية الموضوعية على اية حركة روحية . وبمثل هذا المفهوم تثبت بالضرورة ، فكرة دهاء العقل ، وأعنى بذلك أن السير الموضوعى للتطور يغافل الذات المفردة فى فاعليتها حتى يجتذبها الى مجراه . » (٧) فاذا لم يمكن شراء فكرة التطور نقية خالصة الا بما ارتأى هيجل من تشبيهه أسطورى Mythical ، الا يكون من

(*) ملحمتا ادا مجموعتان من الادب الايسلندى هما المصدر الرئيسى لمعرفتنا

بالميثولوجيا الاسكندنافية القديمة . (المترجم) .

الأفضل البحث عن وسائل أخرى للمعرفة ؟ وذلك ما لم يفضل المرء ببساطة إطلاق اسم (مايسميه هيجل) بالروح العالمية الجواله أو « العقل » ذى الدهاء . وبهذه الطريقة نصل الى نتيجة تستوقف النظر ، هي أن فكرة التطور لا يمكن الاحتفاظ بها الا على أساس تأليهى Theistic محض .

على أن تلك النتيجة الرفيعة تظل على الجملة معدومة عندما يحدث على حد قول شبرانجر أن : « تطبق فكرة التركيب الثقافى المعقد كأنما الثقافة مادة عضوية تنطبق عليها قوانين النمو البيولوجية الدقيقة ، بل كأنما هي كائن ملغز مثل الروح العالمية ، التى ارتأها هيجل ، والتى تمضى فى طريقها الشيطاني دون اعتبار بأى شىء حى » . (٨) . ولا مرأ أن هذه الجملة تحتوى على معنى بالغ العمق فى نزعتة الغيبية (٩) ، ولكنك حين تعمل فى حدودها تخرج عن دائرة علم التاريخ . فكل مجاز مشبه Anthropomorphic سهل يصاب فيه المنظر العام للسياقات الدنيوية للتاريخ بالجمود . ولذا يخيل إلينا أنه ينبغى أن يجعل المؤرخ الثقافى دعاءه فى صلاته على النحو التالى :

« ... ونجنا اللهم من نزعة الشبهة ، آمين » .

٤ - التركيب العضوى العام ، أم التركيب العضوى الخاص :

ان الخلطة التى كثيرا ما يوقعنا فيها هذا التيبس الفكرى ، تكمن فى أن العالم قد ادعى لتفكيره دعاوى بالغة الضخامة . فهو يبغى القاء نظرة على نمط مركب معقد ضخيم وأن يصف تركيبا عضويا عاما دون أن يلم مقدما بالامام الكافى بتركيب أجزائه . والنتيجة هي ما شاهد دى توكفيل حدوثه بوضوح تام فى الفقرة المقتبسة أعلاه . وعندئذ يتشكل مفهوم تاريخى مبهم غير محدد ، قد ارتبطت به ارتباطا غير محكم كل أنواع الأفكار غير المتجانسة . ولن يستطاع فهم المجموع ولا التعبير عنه الا بتطبيق مجاز رائع عليه . وكلما زادت المركبات المعقدة التى يريد المؤرخ سبرغورها ، زاد الخطر من اتخاذ تلك الأفكار شكلا ماديا له وجود حقيقى .

وما أن يتشكل مفهوم من مفاهيم التاريخ الثقافى بهذه الطريقة حتى يغدو قوة فكرية ويشرع فى السيطرة على عقولنا ، وهى عقول شديدة الرغبة فى القيام على خدمة الآلهة الجديدة باعثة السلوان . وتتسع رقعة

المفهوم لكل قوة أخرى ، مستوليا على ما يحيط به من أرض تملكها مفاهيم أخرى . وكلما كان المفهوم أجوف بدرجة أكثر ، والمصطلح الذي يعبر عنه أكثر ضعفا ، زاد اتساع رقعة القوة اتخاذا لطابع التضخم .

والواقع أن ما لدينا من مصطلحات عامة في التاريخ الثقافي يكاد يعاني باجمعه في هذه الأيام من مثل هذا التضخم بدرجة تتفاوت زيادة ونقصانا . مثال ذلك أن لفظة « عصر النهضة » كان لها في الأصل دلالة - ان لم تكن شديدة التحديد - فلقد كانت على كل حال دلالة ايجابية وتاريخية ، أى واقعية . وقد أدت واجبتها في سد حاجة جوهرية ، ففيها تردد صدى أمل عقد على ذلك العصر . ولم يلبث المفهوم حتى امتد في كل من هذين الاتجاهين : فشد الى الخلف نحو العصور الوسطى وشد أماما الى العصر الحديث . ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل طبق المفهوم في كافة أنواع الميادين التي انتشرت بها ظواهر مرتبطة « بعصر النهضة » ارتباطا حقيقيا أو ظاهريا . وآية ذلك ما يقوله هربرت سيزارز : نشأ عصر نهضتنا الحق في القرن الثامن عشر . فالحركة الكلاسيكية Classicism هي ذروة عصر النهضة لدى الألمان ، . وإذا نقل الانسان المصطلح الى ميدان آخر بهذه الطريقة سلبه شيئا من الغنى الكامل الذي ظل يصدر عنه ما اقتصرت دلالاته على العملية الثقافية الفذة المحددة التي استخدم فيها لأول مرة .

وذلك هو ما حدث لمصطلح « النهضة » ، وهو نفسه ما حدث لمصطلحات من أمثال « الطابع القوطي » - و « العصور الوسطى » - و « فن الباروك » . اذ يبدو أن هناك حاجة ماسة الى وسط ذهني للتبادل . وربما بدا أحيانا ان الروح العصرية ، حين تخلصت من النزعة القطعية (*) Dogmatism والنزعة الصورية Formalism لم تحصل في مكانها الا على طراز جديد من التجسيم . ومن سوء حظ العالم بالعلوم الانسانية أنه ينبغي له في حالة كل شكل يرثيه ، وكل نموذج يعتقد أنه يدركه ، أن يبت بنفسه - بغير انتظار العون من تجربة يقوم بها أو تقدير حسابي يقدره - ما اذا كان يطارد ظلا أم حقيقة .

والواقع أن التاريخ الثقافي تبهظه في الوقت الحاضر عملية تحديد الأشكال النوعية للحياة التاريخية . فهو ملزم أن يحدد ما للخاص من

(*) وتسمى أيضا بالمذهب الجزمي أو الاعتقادي

تركيب عضوى قبل أن يتجاسر على بحث العام . ومع ذلك فإن أمامه زمنا كافيا لوصف ثقافات بأكملها وصفا يدور حول مفهوم مركزى واحد . فعلى الآن أن نكون - قبل كل شيء - من القائلين بمذهب التعدد . ذلك أنه فى مجال التاريخ الثقافى لم يتم الا النزر اليسير فى الحقل الواضح حقل تحديد ما يمكن موضوعيا مشاهدته وتمييزه من الحياة الماضية .

وفى هذا الحقل بالضبط تقوم علاقة وثيقة بين جميع العلوم الانسانية ، علاقة يمكن فهمها داخل لفظة التاريخ كمفهوم يؤخذ بأوسع معانيه . ويعمل كل متخصص فى حقله الخاص ، لكن الاتصال بينهم جميعا أمر لا مندوحة عنه . ومن المعروف أن التاريخ الدستورى وتاريخ القانون يدور البحث فيهما حول أهم أشكال الحياة الاجتماعية بأكملها وهى الدولة ونظمها . أما التاريخ الاقتصادى فيصف الأشكال التجارية ويحللها ، وذلك بينما التاريخ الدينى وتاريخ التقنيات (التكنولوجيا) وعلم الاجتماع يقوم كل منها بنفس الشيء كل فى مجاله ، والآن يحاول تاريخ الفنون والتاريخ الأدبى ، الذى ظل زمنا طويلا شديد الانشغال بتحديد العلاقات الوراثية الخارجية ، المؤثرة فى تسلسل المراحل وأدوار التكوين ، البحث عن طريقة يتمكن بها من فهم وتعيين الأشكال المحددة . أما علم اللغات ، فهو منذ انتقاله من التركيب العضوى الخارجى للمسائل النحوية Junggrammatiker الى المسائل المتعلقة بالمعنى - وبذا الى التركيب العضوى الداخلى (١٠) للتعبير عن الفكر - قد أصبح اليوم أكثر منه فى أى آن آخر جزءا جوهريا من العلوم الانسانية ، وصار شيئا لابد للفلسفة والقانون والتاريخ من زيادة التعرف اليه فى أقرب وقت .

وربما ذهب بعضنا بالنسبة لسير العمل فى جميع هذه العلوم المنفصلة الى أن التاريخ الثقافى يؤدي عمله على أوفى وجه ، وأنها مجتمعة تشمل دراسة الثقافة ، وأنه لا مجال لقيام كيان منفصل لتاريخ الثقافة . لا يشغله الآن فعلا أى واحد من العلوم المتخصصة . غير أن مثل هذا الرأى ، يبدو فى نظرى غير صحيح .

وثمة فارق جوهري يتبقى بين التاريخ من ناحية وكل علم من العلوم الانسانية المتخصصة من الناحية الأخرى (وكلها تاريخى بطبيعته) ، هو الفارق الذى يميز التاريخ من فقه اللغة . ومع أن توسيع مفهوم فقه اللغة على هذا النحو شيء غير مألوف ، فإن كلا من تلك العلوم

الجديدة كاللغة والقانون والتجارة والفن - ربما أمكن اعتباره فقه لغة بالمعنى الكامل للكلمة. والمشكلة المتعلقة بهذه العلوم المتخصصة جميعا انما هى فهم الأشكال الثقافية كما هى منعزلة عن الأحداث الواقعية . أما فى حالة التاريخ الأدبى الصرف ، فان الغرض النهائى من الدراسة يظل على الدوام اما قصيدة معينة تدرس بوصفها ذاك واما المفهوم العام للأدب . أما التاريخ الثقافى فيرى من الناحية الأخرى ، أن أشكال الماضى ان هى الا تعبيرات عن ربح يحاول فهمها وينظر اليها على الدوام فى صميم غمرة الأحداث . والتاريخ الثقافى يوجه التفاته نحو الأشياء ، غير أنه يواصل على الدوام الصدوف ببصره عن تلك الأشياء وتوجيهه الى العالم الذى تبوأ فيه مكانها . ولا حاجة بنا الى القول أن هذا الحاجز الفاصل بين فقه اللغة والتاريخ هو حد يخترقه الجانبان على الدوام . تلك هى الطريقة التى تجرى عليها الأشياء فى كل مجتمع مسالم . ولكن حواجز التخوم لا تبرح محتفظة بأهميتها رغم ذلك .

والموضوعات التى يدور حولها التاريخ الثقافى هى ما للحضارة من أشكال ووظائف متعددة ، كما تشتمل من تاريخ الشعوب وتاريخ الجماعات الاجتماعية ، وكما تتجسد مكونة أشكالا وصورا وموضوعات ومباحث ورموزا ومفاهيم ومثلا عليا وطرزا وعواطف ثقافية . وكل من هذه قد يتخذ هو الآخر موضوعا لأحد العلوم الانسانية المتخصصة : فيتخذ مبحث الشعر موضوعا للتاريخ الأدبى والطراز والأسلوب موضوعا لتاريخ الفنون والمعنى المجرد أو المفهوم موضوعا للفلسفة التاريخية . ورغم ذلك كله فانها تظل موضوعات للتاريخ الثقافى العام ما دامت تعتبر صورا ومشاهد فى الدراما العالمية الكبرى .

وتوضح الديانة المقارنة وعلم السلالات البشرية (الاثنولوجيا) أهمية الأسطورة Myth والتكرس الدينى ونشاطات المناسك الدينية وحفلات البرجاس بين الفرسان والجمعيات السرية وما مائلها من معانى الحياة الثقافية . وفى امكان التاريخ الثقافى أن يبسط المرة بعد الأخرى وجود هذه الظواهرات فضلا عن تبيان آثارها فى ثنايا المجرى المتنوع للتاريخ . وهو انما يستخدم تلكم الأشكال رغبة فى الوصول الى فهم أفضل للأحداث المفردة ، وبذلك يروح بدوره فيضفى التثبيت والمساندة على خطط Schemata العلوم التخصصية . على أن كثيرا من موضوعات التاريخ الثقافى تقع اما خارج حدود الحقول الخاصة او تنتشر عليهن جميعا . فمن أمثلة ذلك ان ما يتعلق بالريف أو الرعى من أمور لا يؤثر فحسب فى الأدب والفنون البصرية ، بل يؤثر أيضا فى الرقص

والموسيقى والحياة الاجتماعية والنظريات السياسية ، فهي في موجز القول مبحث ثقافي . والوظائف الثقافية كالخدمة والشرف والوفاء والطاعة والمحاكاة والمقاومة والكفاح في سبيل الحرية ، تعتبر كلها متى شئنا ذلك - موضوعات تدخل تحت علم الاجتماع ، غير أنها لا تحظى بمعالجة حاسمة في ثنايا الدراسة النسقية Systematic التي يستخدمها فيها علم الاجتماع ، ما لم يتقدم التاريخ الثقافي بدوره فيوضح ما لهن من متغير الأشكال والآثار في مختلف العصور ومختلف الأقاليم .

ولو أن انسانا تمكن من كتابة تاريخ الغرور لوجد نصف التاريخ الثقافي تحت تصرفه فمن ذا الذي يعطينا مثلا تاريخا للكبرياء في القرن السابع عشر ؟ وقس على ذلك الخطايا السبع القاتلة (*) وهي تعد في نظري فصولا سبعة في تاريخ الثقافة تنتظر من يعالجها . ويخيل الى أنه حتى الآن لم تحظ الا واحدة من تلك الكبائر السبع بالاهتمام ، بأن أعطيت الى حد ما شيئا من صفة المبحث في التاريخ الثقافي ، وما ذلك الا لأنها على عكس زميلاتها ألسنت الأخريات ، ليست مما يسهل وقوعه مباشرة في فهم الناس جميعا ، بل ينتقل معناها ويتغير حسب الثقافة المهمة بها . تلك هي البلادة Acedia ، وهي التي يترجمها الكثيرون ترجمة غير مرضية بلفظة « التباطؤ » . ويرى بترارك (**) أن معناها يطابق معنى Weltschmerz أي الشقاء الشامل . والواقع أن ما وجده الناس من عسر في فهم مدلول لفظة Acedia أي البلادة عند دانتي فهما صحيحا ، قد أدى الى تركيز الانتباه طويلا على هذا الموضوع . (١١)

وليس معنى ذلك أنه ينبغي ألا نطلب موضوعات البحث الا في نطاق الحياة الذهنية دون غيرها . وكم يتمنى المرء أن يرى تاريخا يكتب عن « الحديقة » باعتبارها شكلا ثقافيا ، أو عن الطريق أو السوق أو الخان ، أو الحصان أو كلب الصيد والشاهين ، والقبعة أو الكتاب من حيث وظائفها الثقافية . وسيتجلى لكل ذي عينين المرة بعد الأخرى أن أبحاث العلوم الانسانية المتخصصة لم تستنفد المعرفة المتعلقة بأهميتها في المجتمع كما لم تستوف بعد حقها من الدراسة .

(*) الخطايا السبع القاتلة : هي الكبرياء والجشع والفوق والغضب والشرامة والحسد والبلادة . (المترجم) .

(**) بترارك (١٣٠٤ - ١٣٧٤) شاعر وعالم ايطالي امتاز بوطنيته القوية . (المترجم)

من هنا يتبين الا خطر البتة من أن يعمد التاريخ الثقافى بعد أن يولى اهتماما أكبر مما أولاه حتى اليوم الى مكتشفات العلوم الانسانية النسبكية فيؤدى ذلك الى تسليم ممتلكات عروسة الشعر كليون Clio الى علم الاجتماع المخوف الذى كان بالفعل قد قاضاها ذات مرة بغية اقتناص تلك الممتلكات منها . وهذا يوضح أن التاريخ الثقافى مستطيع رغم ذلك ، التماسا لمصلحته الخاصة ، أن يتعلم الشيء الكثير من علماء الاجتماع دون أن يحقر نفسه على الاطلاق بانزالها منزلة الخادم بالنسبة لذلك العلم النسبى الذى مداره الأشكال الاجتماعية . فان الاتصال الوثيق بعلم الاجتماع العملى لدى الأمريكين ، وبعلم الاجتماع التاريخى عند مارسل ماوس ، وبعلم الاجتماع الفلسفى لماكس شيللر وهانز فراير وغيرهما ، لا مفر منه من العمل فى سبيل مصلحة التاريخ الثقافى . فإذا كانت تهددته بعض الأخطار ، فما ذلك فى الغالب الا من جهة ما يدور حول خلق العالم من غوايات يرى بعض العلماء المعاصرين أن واجبهم يحتم عليهم الأخذ بها .

وبفضل ما ظهر مؤخرا من نزعات حديثة فى نظرية المعرفة ، أصبح التاريخ أحسن دراية بقيمته ومنعته منه قبل ذلك . والواقع أن سلامته وأمنه يكمنان بالضبط فى اتصافه بعدم الضبط ، أى فى أنه لا يمكن أن يكون معيارا سويا ، بل هو غير ملزم بذلك أبدا .

- ٥ -

« ان تقسيم التاريخ الى حقب مهما استحال الاستغناء عنه ، ليست له الا أهمية ثانوية ، فهو دائما شيء مبهم وغير دقيق ، وهو شيء ينطوى دائما على التعسف الى حد ما . وخير من ذلك أن تطلق أسماء لا لون لها مشتقة مما فى التاريخ من فترات توقف خارجية وعرضية ، فانها أفضل التسميات للعصور التاريخية . »

الأصل فى الحاجة الى تقسيم مجرى الحوادث فى العالم الى عصور متعاقبة لكل منها جوهره ومرماه ، لا يكمن فى علم التاريخ Historiography نفسه ، بل فى علمى الكون والتنجيم . ذلك أن مفاهيم الزمان والمصير المقدر ارتبطت بعضها ببعض ارتباطا وثيقا جدا فى الديانات الشرقية القديمة . ولو تناولت كلمة مثل زروان الواردة فى الاوفاستا (وهى بالفارسية زمان) لوجدت فكرات القضاء ، وقبة السماء والزمن اللانهائى

والتغير والحركة السرمديين للعالم مختلطة كلها في مركب واحد رائع حافل بالمعاني . فالزمن نفسه والد ومولود معا ، كما أنه مولود قد ولد ، كما أنه يؤثر في كل شيء يحدث . فتسلسل الدورات والدهور جزء من أى شكل متقدم من أشكال الديانات .

على أن الثقافة المسيحية لم تتسع في الواقع لنظرية كونية كهذه تقوم على الدهور ، ولا لفكرة التكرار الدوري الذي يعيد مجرى الأحداث بعينه في كل دورة . فان ما لتاريخ الخلاص عند المسيحيين من خطة محدودة لم يسمح بقيام مثل هذه الفترات المتزامنة . ومن ثم فان الذي حدث في المسيحية هو أن فكرة تعاقب العصور تحولت من الكوني الى التاريخي ، وان تم ذلك مع تركيز التاريخ على فكرة الخلاص ونهاية جميع الأشياء . والأصل في تقسيم تاريخ العالم الى فترات هو الفكرة الشائعة عن امبراطوريات العالم الأربع : آشور وفارس ومقدونيا وروما ، وهي امبراطوريات أعقبت كل منها سابقتها وتفوقت عليها . بيد أن هذه الفكرة نشأت وتطورت قبل ذلك بالفعل في ضمير الفكر الهلينيستي . بل الواقع انها وجدت من يعبر عنها منذ أبكر العصور ، كما هو ظاهر في نبوءات دانيال وفي رؤيا الوحوش الكبيرة الأربعة التي خرجت من البحر والصورة التي تتجلى فيها رؤيا نبوخذ نصر^(١) . وتواكبت مع فكرة امبراطوريات العالم الأربع ، فكرة عصور العالم الستة ، وهي الفكرة المؤسسة على رأى القديس متى^(٢) . على أنه حدث في عهد مبكر جدا هو القرن الرابع ، أن يوسيبوس وجيرون وهما من آباء الكنيسة الأولين تمكنا من التوفيق بين هاتين الفكرتين بحيث وفقا بين التاريخ بمعناه الدنيوى الأرضى والتاريخ بمعناه الوارد في الكتاب المقدس . وسيطرة فكرة الامبراطوريات العالمية الأربع دون منازع وظلت تعتبر الحطة الأساسية لتقسيم التاريخ حتى القرن السادس عشر . وحدث طوال العصور الوسطى أن قصة استمرار الامبراطورية الرومانية هيأت للناس فهم كل ما حدث من أحداث منذ ظهور المسيح على الأرض ، وكل ما ستأتى به الأيام في العصر الأخير من العصور الأربعة المتنبأ بها .

وقد كان أنصار الحركة الانسانية هم أصحاب الفضل في ايجاد الدافع الى تصور جديد . اذ أنهم رأوا في العصور القديمة وأساليبها مثلاً أعلى أدبيا وثقافيا ، وهو رأى ألهمهم ميزة القدرة على الحكم بأن سقوط الامبراطورية الرومانية الغربية قد صاحبه فجر عصر وسيط *Medium aevum* متبربر وجدير بالاحترار ، وهو عصر لم يستطع

الغرب أن يرفع نفسه من وحدة لاتينيته الركيكة وفنه « القوطي »
 الا باحياء الآداب في أيامهم . ولم يستطع التقسيم الثلاثي : « العصور
 القديمة » - و « العصور الوسطى » - و « العصر الحديث » أن يتسع
 استخدامه من دائرة الأدب الى التدوين التاريخي نفسه ، الا عند اقتراب
 القرن السابع عشر من نهايته . ولم يكن لذلك التقسيم هناك في البداية
 سوى دلالة أكاديمية ، على أنه لم يلبث بعد انطلاقه من الكتب المدرسية
 أن حصل رويدا رويدا على مكان راسخ استقر فيه . ولكن ليس بين
 هذه المصطلحات الثلاثة واحد له دلالة تاريخية دقيقة الا مصطلح العصور
 القديمة .

على أن هذا الموقف تغير في القرن الثامن عشر ، وعلى الرغم من أن
 عصر الاستنارة Enlightenment أكد من جديد المحتوى الانفعالي
 السلبي الذي اكتسبه فعلا مصطلح العصور الوسطى عند أنصار الحركة
 الانسانية ، فانه سرعان ما أعقبته الحركة الرومانسية الكبرى التي
 « اكتشفت » عصرا وسيطا آخر يتمثل في الحروب الصليبية وأساطير
 الاتقياء والقصص الشعرية الشعبية Ballads والقوطية (*) Gothicism
 ولا يستطيع أحد أن يزعم أن الحركة الرومانسية قد تخلصت تماما مما
 أحسست به الاستنارة من تقدير سلبي للعصور الوسطى ، بل الواقع أنها
 على العكس من ذلك قد أدخلت في مفهومها رجفة خوف مما يتسم به ذلك
 العصر من عنف وقسوة ، واتخذت من تلك الرجفة عنصرا جوهريا تعزز
 به في تصورهما لذلك العصر . فكان في مستطاع أي انسان أن يعلن
 على الملأ اعتناقه للمذهب الرومانسي وأن يشير رغم ذلك من وقت الى آخر
 الى « العصور الوسطى الرهيبة » بما حوت من « تعصبات » و « حكايات
 خرافية » .

ومع أن حقل العصور الوسطى قد اكتشفه بالفعل علماء سان مور (**)
 المجدون وزملاؤهم في القرن السابع عشر ، الا أن الرومانسيين اكتشفوه
 ثانية ووضعوا أيديهم عليه باعتبارهم سادة جددا له . ثم شرعوا يزراعونه
 ويستثمرونه بما هبأ لهم عصرهم من دراسات علمية جديدة : في
 التاريخ وفقه اللغة وتاريخ الفنون وما إليها . حتى اذا ازدادت صورة

(*) القوطية : هي الروح والطرز القوطية في الحياة والعمارة (المترجم) .

(**) سان مور : جمعية من الرهبان البندكتيين الداعمين الى الإصلاح الديني ،

انشئت في ١٦١٨ ، وقضت عليها الثورة الفرنسية ، وقد اشتهرت بأعمالها الادبية .

(المترجم)

العصور الوسطى وضوحا وزادت دقة معالم كل ظاهرة مفردة على أيدي اخوان جريم وسافينيى Savigny وكثيرين غيرهم من الأفاضل ، أخذت الشكوك تثبت أيضا حول ما للعصر من صورة كلية ، وهل تقوم تلك الصورة الكلية بدرجة كافية على الحقائق الكفيلة في حد ذاتها بالاحتفاظ به مصطلحا تاريخيا ؟ والحق ان حدوده لم تحدد بدقة في أى يوم من الأيام . فلم يغيب عن أحد مثلا أن سنة ٤٧٦ ميلادية (*) ليست لحظة صدع لها أدنى أهمية . أما فيما يتعلق بنهاية العصر فقد تردد العلماء بين ١٤٥٣ ، وهو عام سقوط القسطنطينية وبين ١٤٩٢ عام استكشاف أمريكا . ومع ذلك فان كلا من هاتين النقطتين الختاميتين تحمل بين طياتها اعلانا بعدم كفايتها كحافز للاقتناع .

اذن فلماذا لا ينبذ مصطلح العصور الوسطى نهائيا (لان الواقع انه لا خلاف الا حوله هو فقط) ؟ السبب في ذلك هو أن المفهوم الذى أصبح مرتبطا به لا يخطئه أحد فيختلط عنده بشئ سواء ، وان هذا المصطلح لم يعد اسما تاريخيا أجوف ، بل أصبح يتضمن مركبات كاملة من أفكار تاريخية ثمينة .

وهنا يكمن لب المسألة التى بين أيدينا . فنحن لا نستطيع الاستغناء عن أسماء الحقب التاريخية ، لأنها أصبحت مترعة بمعان ذات وزن كبير لدينا ، برغم أن كل محاولة تريد اثبات صوابها لا تؤدي الا الى عكس ما تسعى اليه . وان أسباب ذلك التناقض الظاهرى أو الحقيقى لتكمن في أعماق بعيدة . والظاهر أنه برغم تلك البؤرة الذهنية التى يسلط نحوها دافعنا الى المعرفة ، وهى فى حالتنا هذه الاهتمامات التاريخية البحتة ، فانها لن تستطيع البتة تخلص نفسها تماما من نظرتنا الى الكون وما تتطلبه من فهم وترتيب أعمق كثيرا من مجرد الفهم القائم على التعاقب الزمنى وحده . وان هذا الترابط بين الفكر التاريخى والفكر الكونى ليزداد تعقيدا لأن النظرة البيولوجية الى الماضى تفرض نفسها عليه بحكم عادات التفكير القائمة على العلوم الطبيعية .

من هنا نفهم لماذا انتهت الدراسات التى خصت بها مشكلة التقسيم الى حقبة تاريخية ، الى نتيجة أخذت تظهر مرة بعد مرة فى العشر السنوات الأخيرة ، اذ انتهت الى صورة تمثل اختلافا كبيرا فى الآراء والمواقف

(*) وهى السنة التى سقطت فيها الامبراطورية الرومانية الغربية .

(المترجم)

وتوضح وجود قدر معين من عدم الثبات فى وجهة نظر كل عالم من العلماء . وان معظم العلماء ليدركون من حيث المبدأ أن أى نوع من أنواع التقسيم له عيوبه وله ضرورته معا ، أو قل له فائدته وجدواه على الأقل . بيد أن معظمهم يعربون عن ميلهم إلى عدم نبذ النظام التقليدى القائم على الحقب الكبرى الثلاث مهما بلغ من عدم اكتماله وقصوره ، مع الاتجاه إلى تصحيحه . وللمحافظة على صلاحية التقسيم تراهم يعمدون إلى طريقة من ثلاث : فاما أن يحركوا حدود الحقب وفق موازين يرونها أكثر دقة ومنطقا ، واما أن يحاولوا أن يظهروا أن هذه الحدود ينبغي لها بدلا من ذلك أن تكون شقة عريضة من الأرض الحرام المحايدة ، واما أن يضيقوا من نطاق احدى الحقب الكبرى ، مفضلين أن تكون هى حلبة العصور الوسطى ، وذلك بتمزيقها إلى قطع أصغر .

ان ذلك الاستمرار الذى لا ينكره أحد والذى ينقلنا رويدا من الثقافة المتداعية للإمبراطورية الرومانية إلى ثقافة الغرب الجديد التى ازدهرت فى عصر الميروفنجيين والكارولنجيين ، هو المدار الأساسى لكتابات الفونس دوبش (٣) . وفى المستطاع نقل ذلك الاستمرار من حقل الاقتصاد، الذى قام فيه دوبش بمعظم دراساته ، إلى الحقل الفكرى ، بل حتى إلى السياسى إلى حد ما . ثم يمضى بيرين فيطور الفكرة بما حاج به من أن المدة الفاصلة حقا بين العصر القديم والعصور الوسطى ينبغي أن تتفق وصدهجمات المسلمين على مملكة الفرنجة (٤) . وجاء فرديناند لوت ليصنع هو الآخر صنيع سابقه من طمس معالم التخوم بين العالم القديم والوسيط . (٥)

وهناك مسألة أخرى أشد حيوية واشد ارتباطا بالموضوع من حيث المبدأ ، هى تلك الخصومة التى نشبت حول مراحل الانتقال من العصور الوسطى إلى العصر الحديث . مثال ذلك أن كارل هيوسى مؤرخ الكنيسة الذائع الصيت ، قد شن حربا شعواء على استخدام النظم العامة للتقسيم وتطبيقها على التاريخ الكنسى . على أنه وقد أنكر إمكان استخدام الموازين العامة ، يفضل استعمال المصطلحات المألوفة من حيث معناها كطرز لا بمعناها الزمنى (٦) ، ومع ذلك فإن ترويلتش فى كتابه « البروتستنتية والتقدم Protestantism and Progress » بما حوى من حجج قوية وقد عرض المسألة على الملأ من الناس عند نشره الكتاب بالألمانية فى ١٩٠٦ ، عاد فى كتابه الأخير « المذاهب التاريخية ومشاكلها » Der Historismus und seine Probleme فساند ما للتقسيم من قيمة

عميقة بوصف كونه وسيلة للمعرفة ، وصدر في ذلك عن رأى يناقض آراء معظم العلماء الآخرين . فانه رأى في التقسيم الى فترات أو حقب بلوغا بالفكر التاريخي الى غاية تمامه وختامه ، أى الى بناء التاريخ . أجل انه في ثنايا تلك العملية لم يضطر فقط الى قصر صلاحية ذلك النظام على التاريخ الأوربي . بوصفه الكيان الوحيد في التاريخ الذى فى استطاعنا معرفته ، بل اضطر أيضا الى الامتناع عن القيام بعمل رسم دقيق التحديد للتخوم التى يفترض أنها ضرورية . وهو يرى أن العصر الحديث بدأ فى أوسع معانيه اجمالا فى القرن الخامس عشر ، كما بدأ فى أضيق معانيه فى القرن السابع عشر . والواقع أن فى الامكان التساؤل : - ألم ينزل ترويلتش ضررا بليغا بقيمة مبحثه ذاك حين اعترف بأن القوى الأساسية Grundgewalten التى تكمن فى أغوار الماضى هى التى تحدد طابع الفترة التالية ؟ وبهذه الطريقة تهيأ للروح المتنبئة عند اسرائيل القديمة كما تهيأ للمدينة Polis الاغريقية ، بث الحياة فى العصور الوسطى . وبهذه الطريقة أطلق قبل ذلك على العصور الوسطى نفسها اسم التربة الخصبة التى نمت فيها الثقافة العصرية وتطورت . ونسلم هنا بأنه أتى بفكرات ثمينة لا سبيل الى دحضها ، ولكن ماذا يتبقى بعد ذلك من تلك الحقبة المفترضة على اعتبار أنها مفاهيم مستقلة ؟ لقد رفع فون بيلوف صوته عاليا ضد هيوسى وترويلتش حين دفع بأن هناك بالقطع أساسا ايجابيا وعاما للتقسيم ، وان لم يقم ذلك الأساس كما يزعم ترويلتش على التحولات الفكرية ، بل يقوم على التحولات السياسية الكبيرة التى يعتمد عليها تحقيق التغيرات الفكرية . ويخيل الينا أنه لا يكاد استطاع التوفيق بين هذه الفكرة التى دافع عنها فون بيلوف وبين ما ذهب اليه هو نفسه مهاجما بأعظم قوة ترويلتش من أنه ينبغى اعتبار « الاصلاح الدينى » بداية للعصر الحديث . (٩)

وفى الحين نفسه بذل هانز شبانجنبرج محاولة جديدة لقطع كل صلة بينه وبين التقسيم الثلاثى القديم مستبدلا به تقسيما مختلف الحدود (١٠) . وقد أحس (فى اتفاق منه مع فون بيلوف) أن المصطلحات الموضوعية للفترات والعصور ، وهى على الدوام أشياء مصطنعة لا تزيد عن تحايلات ، ينبغى أن تؤسس على ما يحدث بين القوى من صدامات كبرى فاصلة . فحدود أية فترة منها فى نظره تكمن فى الأزمات والصراعات المهددة للمصير ، وليس فى ازدهار الثقافة بمثل « الاصلاح الدينى » ورحلات الكشف والارتياح . إذ لا يخفى أن ظواهر من هذا

النوع انما تسجل قمم الفترات لا حدودها . وهذه الفكرة أخاذة ورائعة فى حد ذاتها ، غير أن محاولة شبانجنبرج ابتداع تقسيم معدل لا تلتئم وإياها التثاماً مقنعاً بأية حال . فهو يرى أن الفواصل تقع فى الهجرات الكبرى التى حدثت عندئذ فى القرن الثالث عشر (بسبب غزوات المغول) ، ثم عاودت الظهور فى السابع عشر . ولكن ليس من السهل العثور على العلاقة المنطقية بين الخطر المغولى والتغيرات التى ألت بتكوين أوروبا السياسى والاجتماعى ، تلك العلاقة التى دعت شبانجنبرج الى التمييز بين الفترتين السابقة واللاحقة على منتصف القرن الثالث عشر وتسميتها باسم عصر الاقطاع وعصر « الضياع الكبرى » ، estates .

ولقد ظل قسم التاريخ بالمركز الدولى للدراسات بباريس Centre International de Synthèse يعمل طوال السنوات الثلاث الى وضع مسودة « لمجموعة المفردات التاريخية بقصد وضع تعريفات دقيقة للألفاظ التى يستخدمها المؤرخون وأن تحدد جهد الطاقة ما يقع فى ذلك العلم الخاص بهم من مفاهيم جوهرية » . وتقتضى الخطة عمل ذلك فى جلسات « المركز » يبحث كل كلمة تقدم للدراسة ، وذلك بغية الوصول الى أكبر قدر مستطاع من الاتفاق بين العلماء حول المفاهيم العلمية . وربما جاز لنا أن نتساءل : - وهل تستطيع المصطلحات التاريخية تحمل مثل هذه الدرجة من التعريف ؟ وثمة سؤال آخر : وهل تستطيع معالجة تجيء فى شكل ندوات جافة أن تتمخض عن النتائج المرغوبة ؟ ، على أن من المحقق أن تقارير الجلسات وأدوار الانعقاد ، التى تنشر بانتظام كملاحق لمجلة (١١) ، « الدراسات التاريخية » ، Revue de synthèse « historique » احتوت بالفعل على قدر كبير من المواد الثمينة تدور حول عدد من المصطلحات التاريخية . وفى الجلسات الأولى نفسها التى عقدت فى فبراير ١٩٢٦ طرح المؤرخ البولندى أوسكار دى هاليكى (١٢) موضوعى التقسيم الى فترات و « مصطلح العصور الوسطى » على بساط البحث . ومن اشتركوا فى المناقشة نيقولاس أيورجا ورودلف آيسلر وهنرى بر وليون كاهن ولوسيان فيفر ، وحسبك بهم دليلاً على كثرة ما أقيمت عليه الأضواء من نواحي المسائل التى وضعت تحت البحث .

ومن الواضح أن هناك حاجة ماسة الى مصطلحات تقسيم قوية الأساس واضحة الحدود . وهى شئ لا بد منه لفهم التاريخ فى أثناء أدواره

المتغيرة . وقد رأينا ترويلتش يميز في التقسيم على أساس الحقب ، وهو التركيب الحقيقي لعلم التاريخ . ولكن متى حاولنا أن نعرف بالدقة مصطلحا يدل على فترة زمنية ، فالعادة أنه يتجلى أنه كلما زاد المصطلح نفعا من حيث فائدته كطراز ، زاد خسارانه من حيث قيمته التاريخية . فمن تمسك بتحديد التخوم التاريخية ، ونظر الى حقبة التي يبعثها نظرتة الى رسم تخطيطي تمثل فيه تلك الحقبة شذرة من خط واحد متواصل ، كان كمن يريد ادخال شرائح سمك الرنجة الى مباحث علم الحيوان . ولعل الأسلم التحدث عن ثقافة العصور الوسطى من التحدث عن العصور الوسطى نفسها ، وغنى عن البيان أن مفهوم الثقافة الوسيطة إنما يتكون من مجموعة من الأفكار العامة التي تعمل على انسجام التفاصيل بعضها مع بعض مثل الاقطاع والفروسية والديرية والمدرسانية (الاسكولائية) وكثير من أمثالها . وأهمها جميعا هي المتركة حول عام ١٢٠٠ . ويحس شبانجنبرج دون أن يجانبه الصواب بأن المنجزات الثقافية الكبرى إنما تشير بالاكتر الى وسط أى فترة لا الى بدايتها . وواضح بين أن تخوم مفهوم العصور الوسطى في الأفكار كفترة من الزمن أو حقبة تفقد بطبيعة الحال نفسها وتتلشى في العصر القديم من ناحية كما تتلشى في العصر الحديث من الناحية الأخرى . ولو أردنا تصويرا يقابل فكرة معينة نشير بها الى حقبة زمنية اشارة دالة ، لم يكن ذلك التصوير صورة لقطاع من دائرة ، بل كان عددا من الدوائر غير المتساوية حجما التي تتقارب مراكزها في مجموعة غير منتظمة ، والتي تتقاطع محيطاتها بعضها مع بعض في عدد من النقاط ، بحيث أنها لو نظرت من بعد ، لظهر المجموع في صورة عقود . ومع ذلك فإن كثيرا من العلماء يرون أن مثل هذا التصوير لا يوضح توضيحا كافيا مرور الزمن والتقدم في اتجاه معين ولا يجد تعبيرا كافيا عنه .

والمؤرخ هنرى سبيه يرفض فكرة التقسيم الى فترات ، اذ يراها غير مستقيمة مع فكرة التطور . وهو يقول ان الشيء الوحيد الذي يسمح بتقسيم يقابل الحقيقة ، هو الفكرة القائمة على التطور الدوري ، غير أنه يرى أن هذه الفكرة أصبحت قديمة الطراز ، ولا تنطبق في خير أحوالها الا على أدوار معينة من أدوار تاريخ الشرق (١٣) . ومع ذلك فالواقع الذي حدث في السنوات الأخيرة هو أن هذا الضرب من التقسيم والتفسير الدوري أو على الأقل الايقاعي قد أخذت الأيدي تتناوله ثانية بالمعالجة من جوانب متعددة (١٤)

ولعمري ان عصرنا يحس بحاجة قوية الى فكرة الايقاع . بل لقد بدا في بعض الأحيان أنه لو أعوزتنا الفكرة نفسها ففي الكلمة وحدها الكفاية . وآية ذلك ان علم البيولوجيا يستخدمها (أي كلمة الايقاع) بنفس الكثرة التي يستخدمها بها نقد الفنون . وربما جاز أن يعد من طرائق التعبير عن هذه الحاجة الثقافية إنه قد حدث في السنوات الأخيرة أن أحييت نظرية الأجيال في علم التاريخ في صور مختلفة . ففي ١٨٧٢ نشر العالم الرياضى والاقتصادي والفيلسوف انطون أوجست كورنوه مقالا جعل عنوانه : *(Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes)*

أي « تأملات في مسير الأفكار والأحداث في الأزمنة الحديثة » ، وفيه وضع التاريخ في خطة مكونة من ثلاثة أجيال في كل قرن يتكون كل منها من حوالي ثلاثين عاما . ووضح أن هذا المقال أفلت تماما من انتباه العلماء الألمان . ومهما يكن من أمر ، فإنه حدث عندما وضع أتو كار - لورنز تصميم نظريته عن الأجيال بعد ذلك بأربعة عشر عاما (١٥) ، اتخذ الأساس الذي بنى عليه تصميمه (دون تقديم مبررات كاملة لذلك) من أفكار نقلها عن رانكه ، ولكن ليس عن كورنوه . وقد أحدثت نظرية لورنز في ذلك الوقت قدرا معينا من الاثارة العاطفية ، ولكنها لم تجسد الا قلة من أنصار ينصرونها . ثم عفى عليها النسيان التام كما يتبين من التسالي . اذ أن فالتر فوجل وكارل يوثل عادا الى الفكرة في نفس الوقت تقريبا (١٦) . وادعى كل منهما أنه لم يسمع بنظرية لورنز الا فيما بعد . ولم ينقض طويل زمن حتى ظهر التفسير العميق والمعن أيضا في نزعته الذاتية المتطرفة وهو الذي وضعه فلهم بيندر ، الذي رفع مبدأ « الجيل » بكل ما استطاع من التأكيد حتى جعله قاعدة وأساسا لكل فهم لتاريخ الفنون والتاريخ الثقافي (١٧) .

ويخيل الى أن هذه الأشكال الجديدة التي تقترح فيها نظرية الأجيال التاريخية تظل تحمل على الدوام الغلطة المنطقية الأساسية التي تبطل تلك النظرية . فالجيل الأول في سلسلة من ثلاثة أجيال هو دائما في الوقت نفسه الجيل الثاني والثالث في سلسلتين أخريين . وليت الأمر اقتصر على ذلك فإن الفكرة تقترح ثلاثية من الأجيال من ١٧٠٠ الى ١٧٣٣ ومن ١٧٣٤ - ١٧٦٩ ومن ١٧٧٠ - ١٨٠٠ ، يتعاقب بها عدد من الظواهر التاريخية ، التي تشكل مجتمعه تاريخ القرن الثامن عشر ، ويبحث تعاقبها في المتوالية : - النشأة والنضج والتدهور أو : - الفصل ورد الفعل

والتوليف . غير أنه من الممكن بسهولة وجود تعاقب من الأجيال تسجله السنوات ١٧٠١ - ٣٤ ، ١٧٣٥ - ٧٠ ، ١٧٧١ الى ١٨٠١ ، وهكذا دواليك بالنسبة لكل سنة بل في الواقع بالنسبة لكل يوم . ومن المعروف أن هذه الفترات لها على الدوام من الناحية البيولوجية قيمة واحدة لا تتغير . فالعامل العلي الذي يفترض فيه أن يدمغ بطابعه ثلث قرن بوصفه مدة تطور (أو نمو) ويطبع الثلث الآخر على أنه مدة تدهور ، ذلك العامل العلي لا يعمل على فترات من ثلاثين عاما ، ولكنه موجود على الدوام في كل فترة من الفترات الثلاث . وليس العامل ضمنيا في الجيل البشري : ذلك لأن الجيل إنما يقدم المادة التي تحدث فيها العملية . ومن المحال منطقيا وضع تاريخ قرن بأكمله داخل اطار نظام مكون من ثلاثة أجيال . على أن النظرية تصبح أصح حين تطبق على ظاهرة ثقافية واحدة واضحة الحدود . ولكن حتى هذه الحالة تكون صحتها خادعة ، إذ من المعلوم أن الجيل في حد ذاته ، لو نظر اليه نظرة بيولوجية - شيء مأخوذ على الدوام أخذا تعسفيا تاما ، ولا يمكن اعتباره مسئولا عن دور تطوري تمر به ظاهرة تاريخية معينة . ولكن في هذه الحالة ، كما هو في كل حالة تقريبا ، يبدو الاقتران بين العلوم الطبيعية والتاريخ كأنما تحول دونه هوة سحيقة لا سبيل الى عبورها (١٨) .

والوسيلة الوحيدة للخلاص من معضلة التقسيم المضبوط بواسطة الحقب هي ما نطرحه للبحث المدروس عن كل مستلزمات الدقة في التفسير إذ أن تلك المصطلحات ينبغي استخدامها في اعتدال وتواضع على الشاكلة التي يقدمها إلينا فيها العرف التاريخي . وينبغي اصطناع التخفيف في استخدامها وألا يشيد عليها من العماثر ما لا طاقة لها بتحملة . كما ينبغي ألا نعتصرها حتى تصبح يابسة كالخطبة ، وألا نطأها بالأقدام ، كما حدث لمصطلح « عصر النهضة » . بل يجدر بالمرء منا أن يتنبه على الدوام إلى أن كل مصطلح يدعى القدرة على التعبير عن جوهر إحدى الفترات أو طبيعتها، إنما ينطوي على التحيز والهوى بسبب تلك الحقيقة ذاتها . وينبغي للمرء أن ينسى في أثناء استخدامه المصطلحات أن « العصور الوسطى »، إنما تشير إلى مركز وسط . وأن مصطلح « عصر النهضة » في اللغات الأجنبية وهو Renaissance . إنما يشير إلى ميلاد ثان جديد (أي البعث) . وينبغي لنا على الدوام أن ننتهيا لاطراح أي مصطلح ونبتذه بمجرد ما يبدو لنا أنه فقد صحته في ضوء طبيعة التفاصيل الجزئية نفسها .

والعادة أن كل مصطلح يصبح استخدامه طريقة (موضة) جديدة في الدلالة على حقبة ثقافية ، سرعان ما يكتسب نبرات والوانا باللغة القوة الانفعالية . وفي هذا الصدد ، لا فرق بين أنواع التسمية التي قد نحاول اطلاقها على ظاهرة من الظواهر . فالاسماء الحسابية البحتة كقولهم الامبراطورية القديمة أو امبراطورية تانج أو الاسماء الجغرافية كقولهم المسيانية (الايجية) ، انما تستدر ارتباطات عاطفية بنفس الطريقة التي تفعل بها المصطلحات الزائفة الدلالات مثل المذهب الرومانسي وفن الباروك . ولعل القارئ يتذكر مصطلح « العصر الفيكتوري » وما لقيه في مدى بضع سنوات قصيرة من نغمة خاصة تردد نبذا جريئا لا مبرر له واعراضا صادرا عن عنجهية شديدة .

وعندى أن كل اسم لحقة ، يتناوله الناس ببالغ الحرفية ، أو يبالفون فيما يطلبونه وراعه ، انما يربك الفهم . من أجل ذلك تصبح المصطلحات المدموغة بطابع انعدام الحافز الانفعالي أقل المصطلحات ضررا عند استخدامها . وهي المصطلحات القومية التي تدور حول قرن عظيم أو أسرة مالكة . فما لم يجنح الانسان الى قبول نظرية باللغة الاصطناع كنظرية الجيل في تقسيم القرون باعتبارها التقسيم الحق للماضي على أساس النظام التاريخي المعمول به لدينا الآن ، فان أحدا لن يرضى لنفسه دون شك إن يصبح هو الساذج الذي يتقبل مصطلحي الأربعينات quattrocento والخمسينات cinquecento المعبرين في تاريخ الفنون الايطالية عن القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، وإن أديا أطيب الخدمات كوسائل للاتصال بين الدارسين . فمهما بلغ من أهمية شخصيات الملكة اليزابث الانجليزية أو فردريك الأكبر أو شارل الثاني عشر أو كاترين الثانية عند الناس ، فلن ينظر أى مؤرخ ذكى الى العصر الاليزابثي أو الفردريكي أو الشارلي أو الكاتريني على أنها أجزاء ذات كيانات عضوية في التاريخ . ومن هنا فلن يهم مطلقا ما اذا أقر النقاد أم لم يقرروا بأن الدراما في عهد اليزابث قد استمرت الى عام ١٦٤٢ . فان ذلك يعد مجرد عدم التفات بسيط الى ذكرى جيمس الأول أو شارل الأول ، وهو على كل حال لا يسبب شيئا من سوء الفهم . أجل أن هذه المصطلحات جميعا سرعان ما تصبح معانى كلية مثقلة بمضموناتها ، بيد أن اسماءها في حد ذاتها تنطوي على التحذير لنا بضرورة استخدامها كأدوات وعدم جواز اعتبارها « مفاهيم » .

على أن هناك طرفا آخر ينبغي أن يستخدم كتحذير من الاستعمال غير الحريص للمصطلحات المقبولة باتخاذها أسماء للحقب الثقافية . وهو

أن ما فى ذلك النوع من المصطلحات العامة غير ذات الصفة القومية المحددة، له معان مختلفة تماما فى مختلف اللغات الأوروبية . مثال ذلك أن لفظة Romantisch الألمانية و Romantique الفرنسية لا تستويان فى المعنى على الإطلاق ، كما أن لفظة « عصر النهضة » Renaissance فيما تختلف تمام الاختلاف فى فرنسا عنها فى إيطاليا .

ومع ذلك فإن مجموع اتجاه الفكر التاريخى المعاصر يضطرنا الى أن نزيد فى مثل هذا النوع من المصطلح كل يوم تداولا . وبالرغم من أن فون فيلا موفيتز طبق منذ (١٨٨١) مصطلح Barockzeit أى الباروك على العصر الاغريقى القديم ، فإنه يمكن أن يقال ان لفظة الباروك هذه ظلت تسمية بالغة النوعية لأشكال معينة من العمارة والنحت ابان القرن السابع عشر . كما أن هنريخ فولفلن بث فيها الحياة كمفهوم عام لطراز فى تاريخ الفنون وأفاد منها شبنجلر . وما لبثت الكلمة حتى أصبحت على التدريج صالحة للدلالة لا على طراز فنى فحسب ، بل وإيضاً على طراز فكرى وطراز للحياة أيضاً . على أن لفظة الباروك لا تزال من حيث هذا المعنى العام الثقافى التاريخى مقصورة الاستخدام قبل كل شىء على دائرة العلماء الألمان ومصطلحهم اللغوى . وقد حدث لى منذ بضع سنوات ، عندما واجهنى الاضطرار الى البحث أولاً فى شخصية شارل الأول ، ثم الى النظر بعده فورا فى شخصية جروشيوس ، أنى اكتشفت مندهشاً أنهما كليهما لم يصبحا قابلين عندى للفهم الا على أساس مفهوم الباروك بوصفه سمة عصرهما .

وبهذه الطريقة تقود مشكلة التقسيم بالحقب أفكارنا عائدة بها الى الصفة التى توحد بين جميع المنتجات الثقافية فى عصر من العصور ، وتخلق بينها تجانسا وألفة ، وهى الصفة التى أطلق عليها لامبرخت اسم «التناغم الانسجامى» ، والتى حاول عمل شبنجلر وسجله التاريخى الفاخر منحها الشكل ، والتى أشارت اليها ببالح الوضوح تجربة بركهارت الشسبنيه بالسينفونية الموسيقية ، والتى تمثل أمام الأعين دائماً أبدا ولن تفقها الأبواب على الإطلاق . وكل ما فى امكاننا أن نطلق عليها اسما نستطيع بواسطته أن نفهم بعضنا بعضا ، ولكن ليس فى مستطاعنا تحديدها . وفى هذه الحلة من عدم التحديد التى يتسم بها هدفها الأعلى ، تتكشف من جديد العلاقة الوثيقة بين المعرفة التاريخية والحياة ذاتها .

المثل التاريخية العليا للحياة (*)

لعلكم حضرتم ألينا هنا مشبعين بفكرة أنه ليس ثمة سوى موضوع واحد يستطيع شخص أوتى نفاذ البصيرة فى التاريخ العالمى أن يحاضر فيه عند هذه اللحظة من الزمان وذلك الموضوع هو الخلفية التى تقوم وراء الحرب العالمية • فان كنتم من أصحاب هذا الراى ، فانى مخلف ظنونكم ، اذ ليس ذلك موضوعى • فان أنا أستدعيت ولو لمدة لحظة واحدة الرياح التى دفعتها الحرب داخل عقولكم ، فلن يكون ذلك الا بالرغم منى • اذ ليس من عمل المؤرخ التحدث أثناء العاصفة كما فعل ديوسثينيز ، خاصة وأنه أصبح قاب قوسين أو أدنى ، يوم الصحو الذى يستطيع فيه مراقبة الأمم والدول وقد انجرفت فى تيار الزمن كالزينة البيضاء فى سماء الصيف •

ولعلكم ستلاحظون أنه حتى نقطة الابتداء نفسها التى اتخذتها ، وهى المثل الذى أردت به تعريفكم الى ما يشغل بالى من أفكار قد تعمدت اختياره من الماضى البعيد • برغم أن أمامنا فى الزمن الحاضر العدد الكافى من الأمثلة •

مثال ذلك أن شارل الجسور دوق برجنديا ، قد داخله شأن العدد الجم من معاصريه - شغف جموح بالمجد ، واعجاب جارف بقيادة العصور القديمة - مثل قيصر وهانيبال والاسكندر - فحاول محاولة واعية التشبه بهم وتقليدهم (١) • وقاسو وضع نصب خياله صورة باذخة للمعظمة القديمة ،

(*) « Over historische Levensidealen » المحاضرة التى أفتتح بها المؤلف عمله استاذاً للتاريخ بجامعة ليدن فى ٢٧ يناير ١٩١٥ • نشرت لأول مرة فى هارلم ١٩١٥ ونشرت ترجمتها من الاصل الهولندى فى (Verzamelde werken) مج ٤ ص ٤١١ - ٤٣٢ •

وحاول العيش وفق تلك الصورة • وبعبارة أخرى اتخذ شارل لنفسه مثلاً تاريخياً أعلى في الحياة •

وأريد أن أحدثكم اليوم عن هذه المثل التاريخية العليا للحياة : عن الطريقة التي قد تؤثر بها المفاهيم التاريخية أو قد تسيطر بها على تطور ثقافة أو دولة أو فرد ، وأحدثكم عن الطريقة التي تقدم بها الأفكار التاريخية نفسها أحياناً بوصفها أمثلة مباشرة يمكن محاكاتها وأحياناً أخرى باعتبارها رموزاً ثقافية ملهمة ، وعن الطريقة التي تحاول بها البشرية - إذ تنظر خلفاً وإلى أعلى إلى مثال وهمي للكمال في الماضي - أن تدفع نفسها أماماً بواسطة ذلك المثل الأعلى • أو تقضي وقتها تحلم بمثل هذا الوهم الخادع • ولو أنى وضعت لموضوعي حدوداً مختلفة شيئاً ما ، أو أكثر اتساعاً شيئاً ما ، فربما وجب أن أدعوه باسم « الحركة الرومانسية والثقافة » أو « النهضة » أو أدعوه بطريقة فيها مفارقة أوضح فأقول « تأثير التاريخ في التاريخ » • ولكنى لو عمدت إلى تلك العناوين لصرت كمن يعد بأكثر مما يستطيع البر به ، ومن ثم فسأقتصر على العنوان الذي اخترت : وهو المثل التاريخية العليا - أو بالأحرى ، بعض المثل التاريخية العليا - في الحياة •

وهناك سؤالان لهما ارتباط بفلسفة التاريخ ، وهما يبدوان للعيان على الفور • غير أنى تمنيت لو تجنبتهما جميعاً ، وإن وجب على رغم ذلك أن أكون على ذكر منهما • وهما هو السؤال الأول منهما : هل من حقى اعتبار مثل هذه المفاهيم التاريخية عوامل ناشطة حقاً في التاريخ، والتحدث عن أثرها على أنه شيء مستقل ؟ أليست هذه المفاهيم مجرد ظواهر سطحية تدل على أعراض ، أو أشكال غير مادية تتخذها الثقافة للتعبير بها وما يستطيع أحد أن ينكر أن هذه المفاهيم دون غيرها هي الموطن الذي يبدو فيه موقف المذهب المادى التاريخى قويا • وما من شيء أدعى للثناء من تعليل تلك الأوهام التاريخية بأنها مجرد العبادة أو الدثار الخارجى الذى يخفى هدفاً اقتصادياً (أو سياسياً) : أى أنها الزخارف الخارجية فى التاريخ الثقافى ، وليست أكثر من ذلك • ولا شك أن اتجاه الجهود المعاصرة هو الذى يعين دائماً أى ذكريات الماضى ستكتسب القيمة كمثال عليا للحياة • ولا حاجة بنا أن نقول أن الصور التاريخية التى يرى الحاضر فيها نفسه ، هى وحدها التى قد تصبح من المثل العليا أو الرموز • فهى بقدر تلك الرؤية معتمدة فى انبجاسها على الموقف الاجتماعى أو السياسى العاصر • ولكنها لا تكاد تحضر فى العقل حاملة لقيمة

فكرة أو رمز ، حتى (وهو تنازل قام به نفس المذهب المادى التاريخى من زمن بعيد) تواصل العيش مستقلة ، كما أنها - بوصفها أفكار - تستطيع التأثير فيما يعقب ذلك من تطور فى الأفكار والمواقف . وعندى أن من الحق ، أن فكرة الاشتراكية نفسها تزودنا بخير مثال على الإطلاق . فإذا نحن أغفلنا مسألة السبب الجوهرى فى انبثاق المثل التاريخية العليا وقصرنا جهودنا على ما تقوم به من دور كعوامل فى التاريخ ، تجنبنا خطر التورط منذ البداية نفسها فى سؤال من أصعب أسئلة فلسفة التاريخ .

ومن السهل بمساعدة بعض الحالات الخاصة ، أن نوضح كيف أن مفهوما تاريخيا ، باعتباره مثلا يحتذى أو مبدأ يسترشده به ، يستطيع بصورة مباشرة جدا التأثير فى الأفعال الشعورية الواعية الصادرة من فرد أو حكومة . وغنى عن البيان أن المثال الذى ضربناه لشارل الجسور مناسب أبلغ المناسبة . فان حياته كلها مدموغة بطابع المطاردة العمياء لمثل أعلى وهى كالسراب . أما ما نجم عن ذلك فى التاريخ العالمى من عواقب لتقلبات الزمن بتلك الحياة العجيبة ، فشىء معروف للجميع . أما سميته ومثيله فى الروح شارل الثانى عشر ملك السويد ، فانه بالمثل وضع شخصية جوستافوس أدولفوس نصب عين خياله أثناء كفاحه فى سبيل القوة والسلطان : فحاول أن يجعل حياته تقليدا شعوريا واعيا لحياة جوستافوس ، بل لقد رجا أن يموت بنفس الطريقة التى لقي بها بطله المحتذى مصرعه . وحدد لويس السادس عشر موقفه من «المؤتمر» (*) على أساس دراسة دهب لتاريخ شارل الأول ملك انجلترا . وفى أثناء فترة الاعداد لالقضاء رق الأرض فى الروسيا منذ ١٨٥٧ فما تلاها ، كانت الصيحة المتعالية بين جماعة محبى الصقالبة Slavophiles (وهى بعد جماعة أدبية رومانسية قبل كل شىء) ينطوى على حماسة لشيوعية زراعية اخطئوا فزعموها نزعة روسية أصيلة وتقليدية ، ونظروا إليها نظرة تمجيد مترعة بما للأناشيد الريفية من روح رومانسية . ومن الجلى أن تلك العاطفة هى التى حددت قرار الحكومة فى جعل الملكية الشائعة لأراضى القرى أساسا للنظام الزراعى الجديد . ولهذا المثال الأخير أهميته .

(*) المؤتمر الوطنى Convention Nationale هو الجمعية الثورية التى اعقبت الجمعية التشريعية فى ٢٠ سبتمبر ١٧٩٢ ، وقد أعلن الجمهورية ونفى باعدام الملك لويس السادس عشر ، وأنشأ لجنة السلام العام ، وقام باصلاحات كثيرة (المترجم)

لأنه ينتسب الى موقف اقتصادى خلقه أصحابه نتيجة مباشرة لفكرة تاريخية (٢) .

أما السؤال الثانى الذى جال بخاطرى ، فهو أبعد مدى أو يكاد . وسنعمد للمرة الثانية الى جعل المثال الذى نضربه نقطة ابتداء . فان قادة الحرب فى العصور القديمة قد اتخذهم شارل الجسور شعوريا مثلا تاريخيا أعلى . على أنه اعتنق الى جوار ذلك مثلا تاريخية عليا أخرى من نوع أقل تحديدا ، انتسجت انتساجا أعمق بمجموع فكرته عن واجبه فى الحياة : الصراع مع الكفرة (٣) وشرف أسرته وبيته الملكى ، وتلك النزعة القديمة المتأصلة فى أسرته ، وهى الانتقام من ملك فرنسا ، وما امتلأ به قلبه من حب للانجليز نتيجة لأصوله من ناحية أمه . ولاشك أن هذه جميعا عناصر تاريخية قامت فى عقله ، وساعدت أيضا على تحديد تصرفاته ، وان ظل غير متنبه - أو ظل نصف متنبه فقط - الى طابعها التاريخى . فهل هناك اذن أى أساس لفصلها منطقيا عن المثل التاريخية العليا التى تنبه اليها تماما بوصفها مثلا ؟ أو لو وضعنا هذا السؤال فى صورة أعم : ألا يستمد كل مفهوم سياسى أو ثقافى مميزاته الخاصة من ارتباطاته بالتاريخ ؟ أليس كل عمل قائما على نتائج استخلصت من مفاهيم تاريخية ؟ وبالتالي هل يستطيع الانسان التحدث فعلا عن حالات خاصة تؤثر المثل التاريخية فيها فيما يعقب ذلك من تاريخ ، نظرا لأن ذلك الموقف يحدث فى كل مكان وفى كل زمان ؟

لعمري انى أعترف بأننا حين نركز التفاتنا على الفكرات التى لا يتطرق الشك الى صفتها باعتبارها مفاهيم تاريخية مستقلة ، فاننا فى هذه الحالة نقنع بفارق تعسفى الى حد ما .

على أنى هنا ساعد من المفاهيم التاريخية كلا من المفاهيم القائمة على البحث التاريخى أو الروايات التاريخية المجسدة والمفاهيم التى هى من نسج الخيال الميثولوجى . وذلك أنى سأوقف الاعتماد على الصحة التاريخية للمفهوم صارفا النظر عنها باعتبار أنها غير ذات أهمية فى اللحظة الراهنة ؛ وكل ما يهم هو ، هل تبدى ذلك المفهوم للمدافعين عنه أنه هو الصورة الحقيقية لحقيقة مضت ؟ غير أن هذا نفسه ليس فى الحقيقة ضروريا بصورة مطلقة : اذ الواقع أنه بحسبنا أن استطاع تصور المفهوم كحقيقة حية - وذلك لأنه حتى الشخصية القصصية المرسومة فى رواية أو قصة رومانسية تستطيع تقديم الخدمة فى هذا الصدد بوصفها فكرة تاريخية . ومن هنا ربما صح تعريف مثل أعلى تاريخى للحياة بأنه مفهوم

ممتاز يستطيع الانسان اسقاطه على الماضي . وهناك عدد لا بأس به من أمثال هذا المثل الأعلى ، وهي من النوع العام تماما في فحواها ، وهي ما تفتأ توحى بالهامها الى حقبة ثقافة بأكملها . كما أن منها ما تثبت صحته عند تطبيقه على دولة أو أمة ، فضلا عن أن منها كذلك ما يصحب حياة شخص واحد مفرد . وسأجتزئ هنا بالحديث عن الطراز الأول وهو الطراز العام .

ولو أننا استعرضنا هذه المثل العليا في تتابعها الزمني على مدى آماد طويلة من الزمان ، لأومأت إلينا بمسيرها في خط معين من التطور . فان تلك المثل في الفترات الأولى للحضارة مثل أسطورية (ميثولوجية) يعوزها الأساس التاريخي الحق . فهي مثل عليا للسعادة البحتة ، تم تصورهما في ابهام وغموض بالغ ، كما أن البعد بيننا وبينها عظيم . ثم يحدث على التدريج أن تذكر ماض حقيقى ، يبدأ فى القيام بدور أكبر - فيزداد المحتوى التاريخي ، وتصبح المثل العليا أكثر تحديدا وأقرب الى منال ايدينا . فبينما المثل الأعلى للسعادة البالغة الكمال تبحث عنه الأعين بحسرة لانه فقد الى الأبد ، تنشأ الحاجة الى العيش وفق المثل الأعلى . ذلك أن الصفة التاريخية لم تزد وحدها ، فى المثل الأعلى بل زادت كذلك الصفة الأخلاقية .

والى جوار المثل الانسانية العامة ، تنشأ أيضا مثل خاصة من المثل التى لا يجعلها فحواها الضيق المحصور صحيحة الا بالنسبة لمجموعة بعينها . تلك المثل هى بنوع خاص المثل القومية . وقد عاشت الأخيرة بعد زوال المثل الانسانية العامة ، ومرد ذلك أنه بينما أزال الفكر التاريخي العصري آخر آثار مافى الأخيرة من فخامة وامتياز ، بحيث فقدت سحرها الساذج بوصف كونها أمثلة مباشرة للعيش ، فان المثل التاريخي القومى الأعلى يمتص من التاريخ المزيد فالمزيد من الغذاء كلما زاد الاكباب على دراسته استقصاء . ورغم ذلك فانه يظل فى العادة مجرد يدمر أكثر منه مثالا أعد للمحاكاة المباشرة . ولم يعد العالم العصري يلتبس المثل التاريخية العامة للفضيلة والسعادة ، ولكنه يزداد طلبا للرموز التاريخية الحقة المعبرة عن الآمال القومية .

إن أقدم مفهوم لكمال الماضي انما هو فى الوقت نفسه أشد صنوفه عمومية : وهو مفهوم العصر الذهبى باعتباره الحقبة الأولى للانسان ، على ما عرف لدى اليونان والهنود (٤) . وسأخرج هنا من مجال بحثى الشكل

الخاص الذى يتخذه المفهوم فى قصة الفردوس الأرضى . ومن المعلوم أن رؤيا العصر الذهبى Kertayugam شملت المجموع الكلى لجميع أنواع المتع السسوقي منها والرفيع ، ابتداء من مسرات أرض الوفرة والمباهج Cockaigne الى الاستمتاع بالتأمل فى الله . على أنها تحتوى فى الطليعة مما تحتوى على السلام والبراءة وغيبة القوانين والشباب الأبدى وطول العمر . وكانت تلك الرؤيا لدى الأقدمين من المثل التاريخية العليا بأوفى وأكمل معانى الكلمة . فلم يقتصر أمرها على أن اعتبرها هسيود فحسب شيئا تاريخيا (٥) ، بل عالجها على هذا الوصف أيضا تاكيتوس وبوسيدونيوس .

غير أن هناك شيئا واحدا لم يشمله المفهوم : هو الوعد بالعودة أو الدافع المثير لكل امرئ أن يبذل طاقاته فى مجهود يقوم به لاسترداد تلك السعادة السابقة . ومن الناحية الأخرى تطورت كذلك فى ارتباط وثيق بفكرة العصر الذهبى فكرة جزر السعداء Elysium . ولو تأملنا الأساطير الهندية واليونانية المتأخرة ، لوجدنا مرحلة الانتقال التى يجعل بها ملك العصر الذهبى فيما مضى (وهو عند الهنود ياما وعند اليونان كرونس) حاكما بعد ذلك فى جزر السعادة (٦) . ولكن بينما كان المظنون أن الاليسيوم عند هوميروس وجزيرة السعداء عند هسيود ، إنما يقومان على الأرض بمنطقة نائية ، نائية جدا فى الغرب ، وأن الوصول إليها يتم بغير موت ، فإن ياما الهندى منذ عهد الأتهارفا فيدا كان « أول من هلك بين جميع البشر الفانين ، وأول الذين انتقلوا الى العالم الآخر » (٧) ، ولم يلبث المثل الأعلى للسعادة التى قامت من زمن بعيد بالغ البعد بأرض نائية بالغة النأى ، - لم يلبث حتى أصبح تصورا لحالة أخرى مستقبلية . وهو تحول لم يكن منه مفر : فإن المثل الأعلى للسعادة المطلقة ، قد وجب عليه أن يعبر حدود الحياة ، وأن ينطلق الى متسع التشوف الى الخلود .

ومن البديهي أن كل فترة من فترات الحضارة تتسم بحنين قوى الى المطلق ، مثل الفترة الأولى المبكرة من فترات البوذية أو زمن العصور الوسطى المسيحية ، لا بد أن تغلب فيها الدار الآخرة تغلبا تاما على جميع المثل الثقافية العليا فكرات عن العالم الآخر . وواضح أن مثل هذه الفترات إنما تتركز على الموت لا على الحياة . بيد أن أحسدا من الناس لا يمكن أن يتخلى عن العالم والحياة وينبذهما بمثل هذه الشدة البالغة ،

كما أن الأمل في الخلود لا يمكنه بأية حال امتصاص ثمالة لا تنضب من الطاقة الحيوية الباحثة في الأرض عن السعادة والكمال .

أفلا نستطيع إذن التحدث عن المثل الثقافية العليا من هذه الوجهة ؟ لا . والسبب في ذلك أن فكرة اتصاف الثقافة بالكمال غريبة عن أهل العصور الوسطى : إذ لم يحاول أحد النظر في فكرة التطور التدريجي القائم على أساس الموقف الاجتماعي، كما أن الاحساس بالتحول المتواصل الذي هو قوام القوة الدافعة لكل ما في العالم اليوم من رغبات اجتماعية وسياسية ، لم يكن له أي وجود لديهم . والمثل الأعلى الوحيد للسعادة في القرون الوسطى الذي يمكن تسميته بالمثل الثقافي الأعلى بمعنى الكلمة الحق ، هو فكرة السلام العالمي ، الذي هو المثل الأعلى لدانتي .

أما جميع ما عدا ذلك من مثل عليا ، فلم تقم فقط على استعراض للماضي ، بل هي سلبية إلى حد كبير . وقد أنكرت الثقافة نفسها حين بدأت من فرض عميق الجذور هو أن كل شيء كان خيرا في الأزمنة القديمة منه اليوم، وأنه لابد من رجعة إلى ما كان للأخلاق والقانون من نقاء أصلي . وغلبت على الناس كراهية الزمن الحاضر ، ورغبة شديدة في الفرار من الكراهية والشقاء والظلم والصراع ، وادبار عما في الأرض من حقائق ، أو بكلمة واحدة تفكيك الأغلال والروابط moksha - تلك هي الحلقة الجوهرية التي ربطت بين الأمل في سعادة على الأرض وبين رجاء السعادة السماوية .

والاشكال التي يمكن التعبير بها عن الفرار من يومنا الحاضر محدودة بحكم طبيعة الأشياء . والاشكال الثقافية على وجه الجملة محدودة جدا . ففي هذه الحالة التي كانت فيها نقطة البداية تقوم دائما في المقت الشديد لما في الحياة من تنوع وضجيج رهيب وجعل فيها الهدف على الدوام البساطة والصدق والهدوء والسلام ، لا يمكن الاستفادة إلا من عدد قليل من الأشكال .

وربما زعم بعضهم أن بين مفاهيم الماضي التي تروق الناس باعتبارها مثلاً أعلى ، مفهوماً ربما كان منذ البداية نفسها بالغ الوضوح كنموذج رفيع يتأسى به الناس : هو حياة المسيح والرسول ، المثل الأعلى للفقر الذي يحبزه الانجيل . ومع ذلك فقد كان من الضروري أولاً لآية فكرة تاريخية جديدة أن تتطور ، أي أنه قد وجب على صورة تاريخية للمسيح ، صورة يراها الناس بوضوح ويمارسون فيها ألوان العذاب ، أن تنشأ إلى جوار الصورة

الدينية قبل أن يحصل النموذج الانجيلي على قيمته العملية وأثره القوي كمثل أعلى للحياة . ومن العجب أن عبارة « ان شئت الكمال ، فاذهب وبع ما تملك وأعطه للفقراء » لم تصب مكانها في العقول كأمر واجب التنفيذ الا في القرن الثاني عشر . فان برنارد من كليرفوه لمحها بخياله المشرق ، وأدخلها كل من بطرس والدو وفرنسيس الأسيسى في العالم على اعتبار انها طريقة للعيش . فقد صاح بنا القديس برنارد قائلا : « ما الذى علمنا الرسل المقدسون ، ولايزالون يعلموننا اياه؟ لقد علموني كيف أعيش » (٨) انه مثل أعلى تاريخي شعوري للحياة . وقال دانتي ، انه بعد انقضاء احدى عشرة مائة من السنين وأكثر أصيبت الفاقة ، وقد جردت من زوجها الأول - بالتحقير والاخفاء وخمول الذكر ، حتى جاء القديس فرانسيس (٩) . ولقد كانت محاكاة المسيح ، كما تجلت في شخص القديس برنارد احياء وبعثا ، وعندما عمد توماس آكمبس في ترسسه الوثيقي لخطي القديس برنارد الى اعلانها من جديد بعد ذلك بثلاثة قرون ، كان ذلك احياء وبعثا لها : أى ميلادا جديدا لميلاد جديد .

ولا ريب أن الأمل الأساسى الكامن وراء ذلك كله ، وهو التخلص من الربقات والتحلل من الارتباطات ، لم يكن في الامكان التعبير عنه بطريقة أنقى منها في المثل الأعلى للفقير . وقد تغلب المثل الأعلى للمفضيلة والأساس الالهى السماوى الى أقصى حد على المثل الأعلى للسعادة . برغم أن الثانى وهو الوعد بالسعادة على هذه الأرض قد ظل قائما هو أيضا (١٠) . وكذلك لم يحدث قط أن الدافع على هجران المنزل والتخلي عن الممتلكات كان في يوم من الأيام دافعا لاهوتيا فحسب ، انما هو أيضا التخلي العريق القدم عن الثقافة تخليا مقصودا لذاته ، وهو تشرد مقدس ، لقي فيه رجال ليون الفقراء وأول أتباع فرانسيس ، لقوا فيه العابث اللاعب والحاج والعالم المتجول والسفيه المفحش .

ومهما يبد التباين قويا عند أول نظرة نلقياها ، فثمة رغم ذلك رابطة وثيقة بين الفقر كمثل أعلى مسير لتعاليم الانجيل وبين حياة الرعاية كمثل أعلى ، والرابطة بينهما ، هى العاطفة الرعوية . فالحياة الرعوية بدورها دلت على نبذ الثقافة ، وحنين الى البساطة والصدق . ولكن على حين تخلي المثل الأعلى المتمثل في حياة الرعاية عن الثقافة مفضلا عليها الطبيعة والمتعة ، فان المثل الأعلى المتمثل في الرسل والدين أعرض عن كل من الثقافة والطبيعة مقابل الفضيلة والأمل في السماء . ثم ان الأثر العملي لكل من المثلين الأعلىين اختلف كذلك اختلافا بعيدا . فان محاكاة الفقر والتشبه به عد شيئا بالغ الجدية عند من يمارسونه . ولست اخال أحد يشك فيما أحدثته

تلك الفكرة فى التاريخ من أثر هائل . غير أن تقليد حياة الرعاة - من الناحية الأخرى - لم يزد كثيرا عن ضرب من ألعاب الجماعات . ونحن نشك فى أن هذه الصورة الخيالية الرقيقة الحاملة قد أثرت حقا فى أى يوم من الأيام فى التطورات الثقافية .

ان وهما خادعا لم يسحر البشرية بمفرده الى مثل ذلك الزمن الطويل وبمثل تلك الروعة المتجددة ، مثل وهم ناي الراعى الناضج بالشجن ، والهوريات المرتاعات بين خشخشة الآجام وتمتمة الغدران . وهذا المفهوم يمت بأوثق أواصر القربى الى مفهوم العصر الذهبى ، كما أنه يتواكب وإياه على الدوام : فهو العصر الذهبى وقد بثت فيه الحياة . وبقدر ما يتجلى فى الخيال الرعوى وجود فكرة سعادة تقوم فى أغوار الماضى السحيق (قارن هنا ما كتبه هوراس فى جزيرة السعادة Beatusille (١١) يستطيع المرء منا أن يتحدث فى هذه الحالة أيضا عن مثل تاريخى أعلى ، أى مثل أعلى أساسه استعراض الذكريات . ومن النادر أن تقع القصيدة الرعوية فريسة للخلط بين النوازع الريفية الحقبة وبين كوريدون ودافنيس (*) .

ولم يحدث قط أن كان القصيد الرعوى ساذجا وعلى الفطرة حقا . فمرده فى شخص ثيوقريطوس نفسه السأم بالمدينة : فهو فرار من الثقافة . ولو تأملت ما ظهر منه حتى فى أبكر الأزمان ، لاستمعت بين حين وآخر الى نغمة التهكم والى التنبيه الى مافى القصيدة من الكذب . ذلك أن القصيدة الرعوية قد واصلت العيش على مجموعة متتالية من الابتعاثات . فثم ابتعاث لها عندما تحول شعراء الرومان فى عصر أوغسطس الى النزعة الرعوية ، وثم ابتعاث جديد عندما تطورت الرمانس الرعوية المتأخرة ، وآخر عندما راح الثقلاء ممن انتحلوا العبقرية Beaux-esprits فى بلاط شرلمان ، يتشحون بشباب ثرسييس وادامويتاس ويوم تغنى الكوين بذكر طائر الوقواق (١٢) . ثم حدث فيما بعد أن القصيد الغنائى الفروسي تنال الفكرة الرعوية وطورها فيما يسمى بأناشيد الراعيات Pastourelle . على أن الخيال الرعوى ازدهر فى القرن الحامش عشر ازدهارا باذخا أكثر منه فى أى يوم آخر . وهو البادى بالنغمة التى رددت ألحانها بلاطات أورليان وبرجنديا ، كما رنت لحونها فى بلاط لورنزودى

(*) كوريدون Corydon : هو فى الميثولوجيا راع من صقلية وينسب اليه اختراع المقطعات الشعرية الرعوية . (المترجم) .

مديتشى . وقام أحد الملوك وهو رينيه ملك أنجو بوضع ذلك المثل الأعلى موضع الممارسة العملية (١٣) :

انى رأيت ملكا صقليا

يتحول الى راع

ورأيت زوجته اللطيفة

تتخذ نفس الصنعة

حاملين جراب الراعى

ومحجن الراعى وقبعته

حيث سكنا بين المروج

قرب قطيعهما من الأغنام

ثم وفدت من اسبانيا وايطاليا المسرحية الرعوية الكبيرة الجديدة والقصة الرعوية التى لا تنتهى : حيث ظهر كل من سنازارو ومونتى مايور، وتاسو ، وجوارينى ، ودورفيه . وبعد ذلك بقرن من الزمان ، أقبلت الى الوليمة بلدنا الطيبة هولندا ، فأجلست فيها بطلها الرعوى أركادياس وكأنه مدرس فلاح يلبس قبقابا من خشب . وأخيرا اجتلب القرن الثامن عشر آخر وأروع نهضة فى الذوق الرعوى : اذ ظهر واطو وبوشيه من الرسامين ، كما ظهرت أناشيد الرعاة لسالومون جسنر .

ثم خمد هذا الشكل الأدبى فلم يعد له وجود . وظلت النظرية الأدبية حتى القرن الثامن عشر تعد باخلاص تام القصيد الرعوى أمثل الأنواع الأدبية وأشدّها أصالة وأشدّ أنواع التعبير عن الطبيعة كمالا . ثم ران الاهمال على محجن الراعى المعقوف وشبابته القصصية ونايه المنسوب الى بان (*) بوصفهن أدوات وخاصيات قديمة الطراز . لقد أصبح الشكل فى النهاية رثا مهلهلا ، بيد أن الحاجة الروحية التى تولدت عنها القصيدة الرعوية استمرت : ولم يكن ذلك فحسب فى بول وفرجينى لبرنارد أن دى سان بيير بل بعد ذلك بأمد بعيد جدا ، أى الى أيامنا هذه . ولايزال بان الى الآن أطول آلهة اليونان عمرا وأبقاها الى اليوم .

(*) بان : اله يونانى مسكنه أركاديا ، يعتبر نصير القطمان ، يمثل فى صورته رجل له قرنا التيس وأذناه وحوافره ويعزف فى ناي الراعى (المترجم) .

وبعد ، فهل كان لهذا المثل الأعلى الرعوى للحياة أى نفوذ حقيقى على الثقافة ؟ اليس مجرد تاريخ أدبى ؟ ومع ذلك فان التاريخ الأدبى انما هو التاريخ الثقافى .

ومما له أهمية هائلة من وجهة نظر التاريخ الثقافى ، أن الانسان نعلم كيف يعبر عن الطبيعة والحب داخل اطار القصيد الرعوى . بل لقد حدث حتى فى خارج حقل الامكانيات المتاحة للتعبير الجمالى أن نشيد الرعاة أحدث تأثيره فى الثقافة : فمنذ أقدم عصور التاريخ الى عهد روسو استتقت فكرة « الحالة الطبيعية » قوتها وحيويتها من مفهوم العصر الذهبى والمثل الرفيى الأعلى .

وكذلك أيضا تجلت الحيوية المذهلة للشكل الرعوى فى السهولة التى امتزجت بها الصورة الرعوية بالفكرات الأجنبية عنها كالفكرات الدينية مثلا . وصار من الطبيعى أن أفكارا مثل « رعاة بيت لحم » و « الراعى الصالح » ، بل حتى « حمل الله » اتصلت بالفكرات الرعوية ، ومن ثم أصبح من اليسير العثور فى فترات مختلفة على المواد الدينية مدثرة فى الشكل الرعوى .

ولا شك أن السبب فيما يتصف به الشكل من حيوية كبيرة هو طابعه الغزلى أساسا - وهو طابع اشترك فيه الشكل الرعوى مع مثل آخر للحياة أقام معه تبعا لذلك ارتباطات وثيقة وهو المثل الأعلى للفروسية .

وبهذا المفهوم نصل الى مثل أعلى آخر للحياة له فحوى انسانى عام ، وهو يختلف تماما فى طبيعته عن المثل الأعلى الرعوى : فهو مادى أكثر منه كثيرا وحقيقى أكثر منه كثيرا . هذا الى أنه بوجه خاص مثل أعلى ثقافى ذو أصالة أكبر كثيرا . والصورة الخيالية الأركادية (*) مهما يبلغ من أهميتها فى النهوض بتطور الحضارة ، لن تزيد فى التحليل النهائى عن عنصر من الحديث المذهب ، ولا أكثر من ذلك . ولم يكن لها الا أثر محدود على واقع الحياة الحقيقية وأعمال الناس . أما فكرة الفروسية ، فانها من الناحية الأخرى ، قد تغلغلت فى كل أجزاء الحياة الثقافية وصارت مصدر الهام الدول والقادة العسكريين . فعلى حين أن القصيد الرعوى قد تولد عن الحنين المحض الى الأوطان ، فان الأصل فى المثل الأعلى للفروسية هو الأساس

(*) أركاديا : الهضبة الوسطى بالبيلوبونيز (المورة) . سكنها الرعاة والصيدون . ورفع الادب طرائق حياتهم الى مستوى المثل بوصفها حياة لينة خالية من الهموم . (المترجم) .

الوطيد للعلاقات الاجتماعية : وقد انبجس على أنه طريقة عيش إحدى الطبقات التي امتازت بقوة حيويتها .

وأدى تطور النظام الاقطاعي الى ظهور الفروسية كطبقة من الطبقات ، ولكن أصولها كطريقة للحياة أعمق مكمنا بكثير ، اذ تمتد تلك الأصول الى العادات الدينية في الثقافة البدائية (١٤) . وتنبت أهم العناصر الثلاثة في حياة الفروسية وأعظمها شأنًا - والعناصر الثلاثة هي رسامة الفارس ومنازلات البرجاس والعهد - انبثاقا مباشرا عن الطقوس الدينية العريقة القدم . ترى هل يعود السبب الى حد ما في أن المثل الأعلى للفروسية اتخذ منذ البداية السمة الاسترجاعية للذكريات ، أو قل التاريخية (ان شئت) أقول هل يعود السبب في ذلك الى وجود تنبه غامض الى تلك الأصول العريقة القدم ؟ وقد ظهرت الفروسية حتى وهي في أوائل أطوار نموها بوصفها طريقة واقعية للعيش في أثناء القرن الثاني عشر ، في صورة انبعاث ، وبدت في صورة الابتعاث الواعي لماضي رومانسي ، سواء أطلب الناس ذلك الماضي في التاريخ القديم ، أم في أيام شرلمان أو فوق كل شيء في حلقة الملك آرثر .

وعلى ذلك فإن المثل الأعلى للفروسية أصبح له بالموازنة الى المثل الأعلى الرعوى ، مضمون تاريخي أكبر . اذ إن تقاليد الفروسية وجد لها أساس أقوى كثيرا قوامه ماض حقيقي ، كما أنها تعرضت بدرجة أكبر كثيرا للتحديد التاريخي مما في القصيد الرعوى من صورة خيالية للسعادة مبهمة الوصف ثابتة لا تتغير . وثمة فارق أعمق يتمثل في التالي : اذ أن مفهوم العصر الذهبي والخيال الرعوى سيطر فيه المثل الأعلى للسعادة على المثل الأعلى للفضيلة - فالفضيلة هناك صفة سلبية ، هي قبل كل شيء براءة ، أو هي انعدام الدافع الى ارتكاب الخطيئة في حالة البساطة والمساواة والحرية ووفرة الخيرات . أما المثل الأعلى للفروسية ، ففيه يرجع الطموح الى الفضيلة التطلع الى السعادة . فان مهنة الفارس انطوت على الايثار والغيرة : أعنى على حماية المظلوم وطاعة الحاكم وضالغ المسيحية ، ومدار حياته خدمة المملكة والثقافة . وقد ظلت العقول التي تعيش في عصر غير عصرها حتى القرن الخامس عشر تمجد الفروسية ، على اعتبار أنها نظام يقابل حاجات كل عصر . ومن ذلك يتجلى أن تلك الفروسية إنما هي مثل أعلى ثقافي خالص أو يكاد .

ونتيجة لما انطوى عليه معنى الفروسية في الحياة من ايثار ، فإن ذلك المعنى ظل على الدوام مرتبطا الوثق ارتباطا بالدين . على أن تلك العلاقة

لم تكن في الواقع اضافية بأية حال ، وذلك لأن الفضيلة عند الفروسية لم تكن فحسب منظوية على الايثار بل وأيضا على الزهد . اذ ان الأساس الزهدي يتجلى بوضوح في عهود الفارس العجيبة ذات المظهر البدائي : بأن ينكر الفارس على نفسه كل راحة أو استقرار حتى تنجز ماثرة معينة من مآثر البطولة ، وان هذه العهود لتنم عن أصولها البدائية ، كما يبدو ذلك مثلا في الدور الذي يلعبه فيها طريقة تصفيف الشعر واللحية . وما على المرء الا أن يسرح فكره في عهد ليومي Lumey عند بداية الكفاح الهولندي مع أسبانيا . فهذه العهود ومعها تعذيب الذات ذو الوازع الديني ، لها أصل مشترك يكمن بعيدا خارج نطاق تطور المسيحية ويسبقه بزمان بعيد . بيد أن عنصر الزهد في الفارس لا يعثر عليه فقط في مثل تلك العهود ، اذ الشجاعة نفسها شكل بدائي من أشكال الزهد : فهي أولى درجات انكار الذات ، وهي أبسط أنواع التضحية بالذات ، وهي النصر على ما فطر عليه المرء من أنانية وعلى المصالح الحيوية المباشرة ، وهي الفضيلة الأولية التي تولد في وقت أبكر وتحفظ بقيمتها الى زمن أطول من أي شكل من أشكال الزهد .

الفارس الحق ينبذ العالم ظهريا . فهذا هو جاك دي لالانج الفارس المثالي في القرن الخامس عشر ، أراد نقل حقوقه الوراثية الى أخ أصغر منه : « وذلك لأنه ركز كل همه في استخدام حياته وتعريض جسمه للمخاطر والمهالك في خدمة الله وفي أن يظل عند حواشي تخوم الكفرة دون العودة بعد ذلك من هناك أبدا » (١٥)

ولا مرأ أن هذه السمة العميقة القرار ، سمة التضحية بالذات ، هي التي جعلت من السهولة بمكان طبع المثل الفروسي الأعلى بالطابع الروحي التام (١٦) - ذلك الطابع الروحي الذي تجلى في ذلك التسامي والصعود من شعر التروبادور الى قصيد دانتي « الحياة الجديدة » ومع ذلك ، فان تلك التضحية بالذات متأصلة الجذور فيما للمثل الفروسي الأعلى من تربة غزلية عميقة . وليس في إمكاننا أن نبرز بالقدر الكافي كيف أن وظيفة الفروسية وجدت في منازل البرجاس أعظم وسيلة للتعبير عنها ، وأن البرجاس ان هو - الا أشد أشكال المباريات الغزلية رشاقة وأكثرها نفقة في الزينة ، وهي المباريات التي لا تقع أصولها فحسب خارج دائرة الثقافة العليا بل وأيضا خارج نطاق الثقافة البشرية عامة . اذ أن العنصر الجوهرى في كل من الطعان والعهد الفروسي هو وجود النساء اللواتي يسفح الرجل دمه تحت أبصارهن أو يعرض عليهن شجاعته وقوته . ومعلوم أن هذا العنصر الجنسي ظل يشاهد بوضوح ويعبر عنه طوال العصور

الوسطى . ومنه انبثق كل ما تحتويه الفروسية من عنصر رومانسى : كموضوع الفارس الذى خلص العذراء الجميلة ، وموضوع الفارس المجهول الذى أفضى ظهوره غير المنتظر وشجاعته الحاسمة الى تركيز الأبصار كلها عليه ، وبعبارة موجزة جميع أجزاء الوضع الزاهى الألوان والخيال العاطفى الذى تزدان به نزالات البرجاس pas d'armes .

وفضلا عن ذلك فان هذه هي أيضا الرابطة التى تربط ربطا وثيقا بين المثل الأعلى الفروسى وبين القصيدة الرعوية . ذلك أن المثل الأعلى الفروسى أدخل التوتر على الخيال الهش الذى اعتاد الضرب الادبى genre المسمى بالرعى أن يلفق به متعة حرة لا يشوبها مكروه بين أكتاف طبيعة فردوسية ، ومثال الفروسية هو الذى تناول باعث الضعف فى القصيد الرعى وهذبه وشرفه ورفعته الى عنصر المغامرة والمعركة .

ومن اليسير علينا الايماء الى ما للمثل الأعلى الفروسى من أثر مباشر فى التاريخ . ففي المقام الأول ، لعب كل من قصيدة الحب الاستقرائى السائد فى البلاط وقصة الرومانس الفروسية - شأن القصيد الرعى - دورا هاما جدا فى تطور الحاسة الجمالية . ولكن المثل الأعلى الفروسى أوتى نفوذا دائما على العلاقات والأحداث السياسية والاجتماعية . ومن ثم فانه حتى العلماء الذين يعتقدون أن عملهم الأساسى هو مجرد تعقب الأسباب الاقتصادية ونسبة كل حرب فى العصور الوسطى اليها ، مضطرون أن يعترفوا المرة تلو الأخرى بآثار المثل الأعلى الفروسى على كل من طرائق الحرب ونتائجها . فالملوك يعرضون أنفسهم لأخطار أشد المعارك عنفا . وجازف خيرة الفرسان بأنفسهم فيما خاضوا من معارك مفردة دبرت مقدما . وأن منهم لمن يتقبل خوض احدى المعارك من أجل الشرف الفروسى وحده . وان منهم لمن يؤثر اقتحام أراضى الأعداء اقتحاما مباشرا لأن فى زحفه فى الطريق الملتوى خروجاً على أصول الفروسية . وان منهم لمن خاطر بنجاح احدى المعارك من أجل عادة شكلية تقضى بأن القائد الذى يمضى الليل فى ميدان القتال يعد هو المنتصر (١٧) .

وكان للمثل الفروسى الأعلى نفوذ خارق فى قوته ودوام أجله كطريقة للعيش . والواقع أن جميع الأشكال العليا للحياة البورجوازية فيما تلى ذلك من عصور ، مؤسسة بالفعل على محاكاة ما للنبل فى القرون الوسطى من طرق العيش . وكان أبطال الطبقة الثالثة أى العامة من أمثال فيليب فان أرتيفلد وجاك كور Coeur قد عاشوا حياتهم كلها فى إطار مثل الفروسية العليا وأشكالها . ولاشك أن حياة البلاط ومفاهيم البلاط

عن الفضيلة والشرف ادت الى ظهور السيد المهذب (الجنتمان) فى عصرنا الحديث .

وهناك فوق هذا نقطة لابد من التأكيد عليها فى ثنايا هذا النظر فى المثل الأعلى الفروسى والرعى . تلك النقطة هى : لماذا مرت على كل من مثل الحياة الأعلى هذين مجموعة من « الانبعاثات المتكررة » ؟ ولا يختلف موقف الفروسية من هذه الناحية عن موقف القصيد الرعى ، ففروسية القرن الرابع عشر ان هى الا خلق جديد متعمد لفروسية القرنين الثانى عشر والثالث عشر ، كما أن فروسية الخامس عشر لا تختلف عن ذلك ، وهكذا دواليك . وقد يبدو أن السبب فيما يصيب هذين المثلين الأعلى من انحطاط الطاقة وتجديد الحيوية يرجع الى ما فيهما من درجة عالية من الزيف . فالادعاء الخطير الذى يحتج به المثل الأعلى الفروسى لتحقيق ذاته فى العالم هو نفسه العلة فى الحد من قوته الدافعة . حتى ليجوز لنا القول بأن المثل الفروسى أخذ يتعرض دوما لتفريغه من مضمونه ، وكم جاءت مرة فى اثر أخرى فترة حافلة بأعلى درجات تزييف الحياة وخداع الذات تعقبها فترة من رد فعل . ذلك أن مواصلة استبقاء ما للمثل الفروسى الأعلى من وهم خائل فى الحياة الواقعية احتاج الى قدر من الرياء والنفاق لم يسمع بمثله الناس . ولم يكن يتيسر فعل ذلك دون حمرة خجل تتصاعد الى الوجوه ، الا داخل الدائرة المجاوزة مباشرة للحاكم . فقد تكرر حوالى عام ١٤٠٠ اعداد أشد أنواع الاستعدادات جدية وتفصيلا للقيام بالمنازلات الفردية بين حاكمين لتسوية ما بينهما من خلافات ، وهى نزالات لم تجر الا بمقدار ما جرت الحملات الصليبية التى أعلن أصحابها اعتزامهم خوضها اعلانا مصحوبا بأغلظ الايمان وأشد العهود دويا . وهناك المعركة التى وجدت على الدوام أجمل الثناء وهى معركة « الثلاثين مع الثلاثين » التى تعد فى الذروة بين أنواع القتال الفروسى، ولكنها فى الواقع اتخذت مسلكا زريا الى حد ما ، حسبما يقرر فرواسار بنفسه (١٨) .

وكان انصار المثل الأعلى للفروسية أدرى الناس بما هو عليه من تمويه وزيف ، ومن أجل ذلك حدث منذ البداية نفسها تقريبا ، أن نزع ذلك المثال بين حين وآخر الى انكار ذاته بالتخفى وراء التهكم واللمز وخلق الجد بالهزل واللمسات الكاريكاتورية . ولم يكن كتاب « الدون كيشوت » الا آخر وأعلى تعبير عن ذلك التهكم : ويسير ذلك الخط فى العصور الوسطى من أولها الى آخرها . وقد يشوقنا أن نعلم أن ما يسمونه « عهد البطل » وهو الحادثة الذائعة الصيت التى حدثت فى بلاط ادوارد الثالث ملك إنجلترا ، قد جرت فصولها كلها بين المزاح والضحك : اذ صرح جان دى

برمونت فارس هاينولت الفاخر في سخرية بأنه يريد خدمة المولى الذى ينتظر منه أكبر قدر ممكن من المال (١٩) . وذلك بينما نجا المثل الأعلى الرعوى من مثل هذا الانحلال الدائم ، ولم يتعرض له بقدر تعرض مثال الفروسية الأعلى ، نظرا لبعده عن الحقيقة وقلة ما بينه وبينها من اتصال . ومن عجب أن سرفانتيز نفسه أخذ النزعات الرعوية مأخذ الجد .

وفي الحين نفسه ، شرعت فكرة أخيرة عن الكمال تحتل مكانها في عقول الناس رويدا رويدا ، وهى فى هذه المرة مثل تاريخى أعلى للحياة بأدق معانى الكلمة : هى مثال العصور القديمة اليونانية والرومانية . وليس ثم شيء أقل دقة من الفكرة القائلة بأن المثل الكلاسيكى الأعلى قد تنفس فجره فى إيطاليا إبان القرن الخامس عشر مشرقا على الانسانية اشراق الشمس . فان صورة وقورة مجيدة للعصر القديم سطعت طوال العصور الوسطى ، وكل ما فى الأمر أن أحدا لم يميزه تماما ولا أدركه بوضوح . والواقع أن انبعاثا كلاسيكيا وجد مهدا دفيئا ، لا بين أحضان المذاهب المدرسانية (الاسكولانية) ودراسة القانون الرومانى فخسب : بل وجد عناصر كلاسيكية هامة حتى فى الأشكال الفروسية للحياة التى تعدها طريقتنا فى التفكير شيئا يمت الى القرون الوسطى الى أبلغ حد طرازى . فان نظام الحب السائد فى البلاط مستمد الى حد غير قليل من مصدر لا ينفى : ولا وراء أن لأعمال أوفيد وفرجيل فى فكر العصور الوسطى أهمية تعلو كثيرا على مجرد كونها من كتب الحكايات (٢٠) .

ومما يبعد عن الصدق بعد الرأى القائل بأن المثل الكلاسيكى لم يولد من جديد حتى جاء « عصر النهضة » ، زعمهم بأن المثلىن الأعلىين المسيحى والفروسى قد استؤصلا عند ذلك . وحقيقة الأمر ضد ذلك ، فان ما نسميه « عصر النهضة » ، انما هو نتاج المطامح والآمال الكلاسيكية والفروسية والمسيحية ، تلك المطامح التى يتبوأ فيها العنصر الكلاسيكى منزلة القوة الدافعة الرئيسية ، ولكنها ليست القوة الدافعة الوحيدة (٢١) . وقد علمنا عمل بركهارت الذى يعد نسيج وحده ، أن نعد الطموح وشيئا من حاسة الشرف الخصيصتين المركزيتين الهامتين لدى رجل « عصر النهضة » . وفى الامكان تفسير هذين الأمرين بطريقة أسرع بأنهما الامتداد المباشر للشرف الفروسى لا بوصفهما نتيجة لانتعاش الدراسات الكلاسيكية (٢٢) واحيائها . وقياسا على المثل القديم « ما كل ما يتلأأ ذهبا » ، نقول : « ليس كل ما يتلأأ فى عصر النهضة تبرا من ذهب العصور القديمة » : ألا ترى أن الأخيلة الفروسية الممعة فى بعدها عن النزعات

الكلاسيكية في قصص أماديز (*) الرومانسية، كيف ظلت متسلطة في عقول أبناء القرن السادس عشر ؟

والسبب الذي من أجله برز المثل الكلاسيكي متساميا فوق كل شيء آخر في حياة « عصر النهضة » ، هو أن محتواه التاريخي. أدسم وأغنى كثيرا من محتوى المثل الأعلى للفروسية ، وأنه يعد بمعنى اجمالي أرحب ، مثالا ثقافيا حقيقيا . ومن المعروف أن طريقة العيش الكلاسيكية هي الأولى من نوعها التي أمكن جعلها نموذجا يحتذى حتى في أدق تفاصيله . ومن المعلوم أن العصور القديمة زودت الناس بالارشاد والتوجيه وأمدتهم بأروع الأمثلة في كل شكل من أشكال التعبير . إذ كان من الميسور لفن الرجل من الناس أو علمه أو أسلوبه في الرسائل ، وفصاحة لسانه ومفاهيمه عن الدولة والتكتيك الحربي وفلسفته وعقيدته ، التشبع بالقديم المقدس أو مسابرة ، لأنه عصر كان يزود الناس بالوفرة الغزيرة التي يجد فيها المثل الأعلى غذائه الدسم .

وكانت الزيادة في الثراء الفكري هي بيت القصيد ، وليست المحاكاة . فاما الثقافة العصرية فانها لم تستمد حيويتها عن طريق محاكاة مستمرة للعصر القديم ، بل عن طريق تسرب الروح والشكل الكلاسيكي تسربا يبت الحياة والقوة والحيوية . ذلك أن المقلد الذي أجهد نفسه في تقليد شيشرون أو بروتس قد أصبح مخلوقا ممقوتا مستحيلا يماثل في استحالته الراعى في صالونات القصور أو الفارس الكامل . ومع أن المحتوى التاريخي في مفهوم العصر القديم كان أضخم وأكبر ، فليس معنى ذلك أن هناك زيفا أقل في التعبير العملي عنه في حياة أنصار الحركة الانسانية . فان كل انساني محب للظهور ذرب اللسان من كل خوان أجوف ، وكأنه الطاووس في كبريائه ، سرعان ما كان يفقد مكانته في أعين معاصريه . وما هو ذا صوت رابليه يدوي بالضحك منه .

وطالما رأى العالم في العصور القديمة اليونانية والرومانية كمالات موضوعيا جديرا بالمحاكاة على كر العصور جميعا ، ثم عاد بناء على ذلك فنسب اليها الصفة المعيارية وجعلها مرجعه الوثيق المطلق ، أو بكلمة واحدة مختصرة : طالما دام « عصر النهضة » فقد استمرت العصور الوسطى قائمة فعلا . ولكن كما هو الحال في كل أنواع التعليم والتربية ،

(*) اما ديزدي جولا : بطل نمة رومانية شهيرة ، يرجع مؤثرها الاول الى

دائرة الملك آرثر . (المترجم) .

يتعلم المرء عادة وإلى الأبد نفس الأشياء بالضبط التي لا يلتصقها في الكتب . وبالرغم من انهماك الناس وشدة انشغالهم بالعصور القديمة نتيجة لما يملأ صدورهم من إعجاب بها وما يشغفهم من رغبة في بعثها ، فانهم أخذوا يزدادون تنبها إلى صفتها التاريخية : فهم حين التمسوا ما قد يستطيع توحيدهم ولم شملهم ، وجدوا ما يفرقهم ويشتت آراءهم . وعن طريق العصور القديمة ، ومن العصور القديمة أيضا ، تعلم الانسان كيف يفكر تاريخيا ، وما هو الا أن تعلم كيف يفعل ذلك ، حتى وجب عليه التخلي عما في الحياة من المثل التاريخية العليا التي لها أهمية انسانية عامة .

وفي آخر مرة أسفرت فيها الحركة الكلاسيكية عن نفسها كمثل عملي أعلى ، أي كاتجاه للحياة يمتاز بالتقليد المباشر - وذلك فيما أطلقتته الثورة الفرنسية من عبارات فخمة طنانة ، وفي فن المصور دافيد - فانها بدت كأنما هي شيء فات أوانه مضاد للطريقة التي استقى بها جوته في الفترة نفسها الحياة العصرية الخالصة من معين العصور القديمة .

ومنذ ذلك الوقت خرجت من الصورة فيما يلوح المثل التاريخية العليا ذات الفحوى الانساني العام . والواقع أنه حتى الحركة الرومانسية نفسها لم تكن في يوم من الأيام جادة تماما في تقليدها للعصور الوسطى . وما نرى داعيا إلى الإشارة إلى أن نقل الأشكال التاريخية في فن القرن التاسع عشر ، شأنه شأن تقليد طرز العمارة الخاصة بالعصور الوسطى ، ليس له أدنى أهمية في هذه الناحية . ذلك بأن ما رزقه التاريخ من حقيقة بسيطة واضحة فضلا عن الرغبة الظائمة ظمأ لا تنقع غلته - أصبح من قوة الوضوح أمام الوعي بحيث لم يعد في امكان البشرية المعاصرة مواصلة البحث عن خلاصها في تقليد ماض متخيل . على أن الحاجات القديمة تستمر . فالثقافة لا تبرح تميل إلى الفرار من نفسها ، ولا يزال الحنين المتواصل إلى كل ما هو غير مثقف يواصل الزحف بمواكبه . ولعلنا من بالغ القرب من تلك الحاجات القديمة بحيث لا نستطيع ادراك ذلك ، وإن تحررنا تماما من الأشكال القديمة ، على أن الحاجات المزاجية الأساسية التي اتسم بها كل من النزعات الرعوية والفقر الانجيلي لا تزال مستمرة في المذاهب الفوضوية وفي مذهب التزام الطبيعة Naturalism في الأدب وفي الكفاح من أجل اصلاح الفواحي الأخلاقية للمسائل الجنسية .

من هنا يتبين أن التاريخ نفسه هو الذي نبذ المثل التاريخية العليا للحياة على أنها أطياف هزيلة . فالتاريخ هو الذي علم العالم التطلع إلى أمام في أثناء كفاحه التماسا للسعادة ، وجعله لا يخدر نفسه بعد ذلك بأحلام للحياة تنطوي على استعراض الذكريات . ولا شك أن أحدا لم يعد يلتصق

فى الماضى مثلا عليا لها من بالغ الأهمية العامة الانسانية ما يجعلها تستطيع أن تسهم وتوحد مجتمعا بأكمله . ولكن حدث فى الوقت نفسه أن مفاهيم تاريخية أخرى أكثر تحديدا من حيث قيمتها وأشد نوعية من حيث المحتوى قد دفعها الى الصدارة الطابع الجديد للتاريخ فى يومنا هذا . وأود فى الختام أن أقول بضع كلمات عن أهم هذه المثل : وهى المثل القومية ذات النوع التاريخى .

وتشترك المثل التاريخية العليا مع المفاهيم التى بحثت آنفا ، فى أنها مهما بلغ من صحتها تاريخيا ، تحافظ دائما على الطابع الرومانسى . فالقومية (ولست أقول الوطنية) بلا رومانسية تعتبر فى حكم العدم . وهذه المثل العليا تميز نفسها عن المثل العليا العامة القديمة فى أنها فى المعتاد لاتستخدم كنماذج ينبغى محاكاتها على الفور ، بل هى بالحرى تعتبر رموزا ، بل حتى مجرد شعارات . وفضلا عن ذلك فهى بمثابة مثل عليا للسعادة ، أقل كثيرا منها مثلا للقوة والشرف ، بله النجاح . وتجىء فى النهاية نقطة أخرى ، هى أن قيمتها الخلقية محدودة بطريقة فريدة : فهى قوية البروز أمام أعين المتمسكين بالمثل الأعلى - أو بعبارة أخرى أمام أعين المجموعة والدولة أو الأمة التى يعنىها الأمر - ولكنها شئ كثيرا ما يخفى على غير أعضائها ، فلا يستطيعون تمييزه مطلقا ولن يحظى من المثل العليا بالقيمة الخلقية المستقلة الا تلك المثل التى يجسمها بطل أصيل فى انسانيته أو التى تتمثل فى كفاح من أجل الحرية يلقى الاعجاب العام . فما أسعد الأمم التى لها فى تاريخها فصل من هذا النوع ، مثل بلاد الأراضى المنخفضة (هولندا) أو التى ستكون لها تلك الصحيفة البيضاء ، شأن بلجيكا فى المستقبل . غير أن العالم من الناحية الأخرى لا تتحرك له عاطفة عندما تشيد أمة برجل مثل تيمورلنك أو أى فاتح آخر مثله .

ومن المعلوم أن المثل التاريخى الأعلى - شأن المثل الانسانى الأعلى العام ، يتطور ناميا من النواحي الأسطورية Mythical والغامضة وغير المتمايزة ، متحولا الى المثل العليا المحددة والمختبرة تاريخيا . وآية ذلك أن البطل القومى وهو المعروف لدى الناس حتى فى أقدم العصور القديمة لا يختلف طرازه فى أى مكان عنه فى مكان آخر : فهو فوق كل شئ اما محارب ظافر أو خادم دهب للرب الحق ، بل هو أحيانا أيضا مخترع أو محسن خير . اذ ربما حدث حتى فى وقت شديد التبكير من عبادة الأبطال القوميين هذه ، أن يعمل التزييف عن وعى والقصد السياسى عملهما . وإن الناس جميعا ليعلمون الى أى حد يتجلى عنصر التحوير المدروس

المختلق في سيرة آينياس الرومانى Aeneas Saga (*) ، ويصدق هذا الشيء نفسه وبدرجة أكبر على المثل القومية العليا في القرون الوسطى . فكلها بلا استثناء قد نقلت حرفيا أو تكاد من سيرة آينياس الى مجال الفرسان . ولم تتنبه الأمم الا رويدا رويدا الى أبطالها التاريخيين الأقحاح والى عصورها البطولية . وهنا تزداد المفاهيم على الأيام تنوعا وغنى ودقة محتوى ويشتد اللجوء الى التاريخ بالحاح وتأكيد يتزايدان دوما ، ليتخذ مبررا لمطامع الوقت الحاضر وآماله . ويقول ديتريتش شيفر ، كلما زادت الثقافة رقيا زاد بروز هذه النزعات التاريخية فى الحياة القومية الى منطقة الصدارة ثم يضيف : « والعصر الحديث متشرب تشربا شاملا بهذا اللون من طرائق التفكير . وجاء تكوين الدولة القومية ، الذى ساد فى القرن التاسع عشر ، ليستمد حيويته وقوته منها أكثر مما يستمده من أى شيء آخر » . (٢٣)

ومع ذلك ، فإن الدور الذى تلعبه تلك المفاهيم التاريخية فى حياة مختلف الأمم والدول وآمالها لا يبدو عندى أنه يعتمد على مستوى ثقافتها وحده . فمن هذه الناحية ، يصبح من الأهمية بمكان أن نتبين أولا ، هل بلغت إحدى الأمم فعلا مرحلة نموها الكامل أم هى لاتزال تكافح فى سبيل بلوغه ؟ وربما قال قائل ان المثيرات التاريخية تعد لدى الأمم المتقدمة شيئا لا غناء عنه . ومن هنا تجيء المكانة الممتازة التى لهذه المثيرات عند أمم البلقان : اليونان والرومانين والصربيين والبلغار . فان هذه الشعوب جميعا تشعر نتيجة لاختلاط أنسابهم وارتباك حالتها السلالية Ethnic اختلاطا لا خلاص منه نظرا لاقامتهم فى منطقة وسطى كبيرة ، تشعر بحاجتها الى تعديل حدودها وتحرير الأجزاء المغتصبة من أراضيها شعورا ليس أشد منه ايلاما للنفوس ، كما يتحكم فيها دافع قوى يدفعها الى التوسع على حساب الغير ، حيث يقولون صربيا العظمى وبلغاريا العظمى وبلاد اليونان العظمى . وقد حدث فى وقت من الأوقات أن كلا من اليونان والبلغار والصرب ، قد بسط سيادته على شبه الجزيرة البلقانية وأخضعوا جيرانهم لسلطانهم . على أنهم لى ينشئوا عروة تربطهم بذلك الماضى العظيم ، اضطروا جميعا الى تناسى مدة طويلة من الاستعباد المشترك تحت نير الأتراك . وهو وضع من شأنه أن يضيف شيئا من الطابع الأسطورى على مثلهم القومية العليا : ويتصف كل من : ستيفن دوشان وتزار سيميون

(*) آينياس : هو فى الاساطير الكلاسيكية امير من طروادة اصبح بطل الرومان وجدهم . وهو فيما يقول هوميروس بن انخيكس والربة افروديت . وقد اتخذ فرجيل قصته اساسا لابنيادته وفيها وصف فراره من طروادة واستقراره اخيرا فى اللاتيوم .

بقدر كبير من صفات البطل القومى الثقليدى . وتنتشر بين الشعبين الصقليين ، الميول الرومانسية القوية المتأصلة بالطبيعة فى ذلك الجنس ، لتساعد أيضا على جعل ذكرياتهم التاريخية عاملا فعلا بصفة خاصة فى حياتهم القومية .

ويشكل هذان الميول - والرومانسى منهما أكثر من التاريخى - نقطة ثانية تحدد وزن المفاهيم القومية التاريخية . وثمة نقطة ثالثة تتركز فى هذا السؤال : الى أى حد يكون هناك الانسجام فى أمة بين المطامع القومية المعاصرة وبين تاريخها ؟ فان من الظواهر العجيبة أن يلعب التاريخ مثل ذلك الدور الأكثر أهمية وبروزا فى القومية الألمانية منه فى قومية دول غرب أوروبا . فان فرنسا وبريطانيا أيضا تفخران كلتاها بالفخر الكافى بتاريخهما النبيل . ولكنهما تستدران معونته بقدر أقل مما يفعل الألمان . فما قيمة فرسينجتوريكس وبواديكي (*) ليهما ، بالمقارنة الى منزلة أرمينيوس (**) لدى الوعى الألمانى ؟ ويواصل شيفر حديثه قائلا : « لاشك أن الشعب الألمانى مدين بدين هائل الى تلك البؤرة التاريخية التى ركز عليها أمانيه ووجدانياته ، ألا وهى تذكره لماضيه . فالماضى انما هو ملكنا الروحى ، بل هو أعز ما نملك » .

ولا مرأ فى أن بإمكاننا تعقب ذلك الفارق وارجاعه قبل كل شىء الى الميل التاريخى القوى الذى يملأ صدور الشعب الألمانى . ورغم ذلك ، فالأمر من ناحية فرنسا بوجه خاص ، تلعب فيه النقطة الأخرى التى ذكرتها دورها كذلك . فالشعور القومى التاريخى لدى الفرنسيين انما تقطع السبيل على قوته فترات الانقطاع المتكررة التى حدثت فى التاريخ الفرنسى ، فهو مضطر الى نبذ شىء بالغ الكثرة واطراحه جملة أو جزئيا . فعند البداية نفسها ، لا تستطيع القومية الفرنسية أن تستسلم ملء القلب لذكريات العظمة الميروفنجية والكارولنجية ، وذلك لفرط غلبة الطابع الألمانى على تلك العظمة بشعبيتها . ومهما أشع ملوك فرنسا وأباطرتها من هالات المجد ، فلن يسع الشعب الفرنسى لعهد الجمهورية أن يوقر الملك الشمس (***) ، ولا حتى نابليون ، ويعدهما رمزا لذلك البلد

(*) فرسينجتوريكس : زعيم غالى مشهور بهرد يوليوس فيسر ، وبواديكي :

ملكة انجليزية (المترجم) .

(**) أرمينيوس : ١٦ ق . م - ١٩ م : أشهر رؤساء قبائل الجومان . عمل

فى الجيش الرومانى حتى صار فارسا ، ثم نزع القبائل الجرمانية المتدمرة على الراين ، وافنى الكتائب الرومانية بقيادة فاروس . (المترجم) .

(***) الملك الشمس يعنى المؤلف لويس الرابع عشر . (المترجم) .

الذى يحبونه يمثل ذلك الحنان العاطفي الودود . هذا الى أن مبادئ ثورة (١٧٨٩) مفرطة التجريد ، فهي من ثم لا تستطيع القيام بتلك الوظيفة . من أجل ذلك اتخذ الفرنسيون شخصية تاريخية مفردة (ولكنها شخصية أجمل كثيرا مما تملكه أية أمة أخرى) ، وهى جان دارك ، التى نزعنا أكثر فأكثر الى احاطة نفسها بقيمة الرمز القومى واجتذاب تلك القيمة اليها .

وفى مقابل ذلك نستطيع أن نشهد الحاجة فى ألمانيا الى سبك جميع ما فى مخزن الماضى القومى من موجودات فى رموز حية ممثلة بالقوة القومية ، رموز تعمل عملها فى مناطق بعيدة تماما عن الدوائر التى يدرس فيها التاريخ . ومن ذلك يتجلى كيف أن أرمينيوس وبارباروسا ولوثر ودورر (*) وفردريك الأكبر وبلوخر (**) قد صار لهم جميعا معنى مباشر حيوى لدى الروح الألمانية . وهناك مسألة ينبغى ألا نبخسها حقها من التقدير ، هى أهمية الميثولوجيا السكندنافية فى الثقافة الألمانية المعاصرة ، تلك الأهمية التى ترجع قبل كل شيء الى فاجنر (***). ومما يسترعى الأنظار بصورة فريدة ، مبلغ ما وصل اليه بسمارك فعلا من أهمية كرمز قومى ، بل حتى كبطل قومى ، بما أضفوا عليه من سجايا عصر البطولة ، وصوروه كأنما هو من أعلام العصور الوسطى ، ونظروا اليه على أنه « المثل الأعلى غير المقيد بالزمان والمجسم لقوميتنا ووضعنا كأمة ٠٠٠ » مع انزاله فى مكانه من « العصر الجرمانى القديم ، الذى هو أقدم عصور البطولة فى وضعنا كأمة (٢٤) ٠٠٠ » فهناك عنصر شديد القوة ، بل وربما أيضا شديد الخطر ، فى اتجاه الفكر الألمانى الى توجيه نفسه نحو الثقافة البدائية .

أم ترى يظن انه عند النظر الى الدافع الهائل الذى نشهد أمة تحدد به ارادتها ، لا يكاد يجوز لنا أن نعزو قيمة ذات وزن الى جميع هذه الرموز التاريخية ؟ أى أن هذه الرموز ينبغى ببساطة أن تحال الى دنيا البيان : بما تنطوى عليه من أسلوب زاهر ومجازات واستعارات زاهية التلوين ؟ واذا ما ترك السؤال بلا جواب فى البداية عاد مرة ثانية يلتسمه . وهو لا يزال بغير اجابة حتى فى هذه الأيام : وفى اعتقادى أن النتائج الناجمة عن المفاهيم التاريخية أضخم من أن تقدر بقدر معلوم ، ولكن فلنسلم أن أثرها قد يكون صغيرا صغرا لا نهائيا .

(*) دورر (١٤٧١ - ١٥٢٨) فنان ألمانى مشهور بمطبوعاته ورسومه التى

تعبّر عن دقة الملاحظة والتفاصيل الدقيقة . (المترجم) ..

(**) بلوخر (١٧٤٢ - ١٨١٩) قائد بروسى فى الحروب النابوليونية ، له أثر

كبير فى انتصار الحلفاء بليبزج وواترلو . (المترجم) ..

(***) فاجنر (١٨١٢ - ١٨٨٣) موسيقر ألمانى شهير .. (المترجم) .

ولكن لا يلبث السؤال الآخر أن يعود هو أيضا . فالعنصر التاريخي في الفكر القومي لا يقتصر وجوده على مثل هذه المفاهيم الكاملة الاستدارة والتكوين ، وإنما هو يستتر أيضا في جميع خواطرننا وانفعالاتنا : الوطن أرض الأبوة الأجداد وبمسند الصيت والمصرع البطولي والشرف والوفاء والواجب والمصلحة القومية والتقدم . فهو شيء ملموس الأثر في كل كلمة وكل عمل . اذ ما من شك في أن حكمة الأعصر وحقاقتها تتجسد في شخصنا بلا انقطاع . فلا نفتأ نصادف من الناس من يحسبون أن التاريخ يخزننا جميعا .

وقد أسلفنا اليك حديث ذلك الدافع القديم الذي يدفعنا الى نبذ الثقافة ، والفرار من الحاضر وما يفرضه من شقاء . ففي مثل هذه الأوقات يأتينا الدافع بين حين وآخر على نحو بالغ القوة . فأين الملاذ ؟ ان أمامنا عددا من الطرق التي لا تزال مفتوحة . فعلى الرغم من أن الماضي لم يعد يمنحنا ذلك الحلم البديع بفراديس الكمال الواعد الذي قد يعود في المستقبل ، فإن الجمال والحكمة الماضيين مازالا يستطيعان أن يعطيا شيئا من النسيان اللذيذ لكل من يلتمس لنفسه الكمال الواعد . فهل لدى المستقبل شيء آخر يمنحه ؟ ان في مستطاعنا أن نلاحظ هذا العالم الهادر ونحن على مسافة منه غير معقولة ، ونقول ان جميع ما في الصراع الراهن من جنون وجميع ما هنالك من حق وارهاب ومصائر الدول والأمم ، تلك القيم الثقافية ذاتها التي تبدو الآن أعلى مطمح للأنظار ، ستحتاج الى ثلاثة آلاف سنة لتصبح من عدم الأهمية للإنسانية بمثل ما لحروب آشور من أهمية لدينا الآن . وليس في هذا عزاء لنا ، على أن ذلك أيضا مجرد نوع من النسيان . غير أن مثل هذا الاستسلام يمكن بلوغه أيضا من مسافة أقصر : وفي مستطاعنا مشاهدة ذلك من خلال أعين الذين سقطوا صرعى . اذ لايزال ذلك أقصر الطرق الى التحرر . فالشخص الذي يريد أن يتخلى عن اليوم بكل ما حمل من أعباء التاريخ الثقيلة ، عليه أن يتخلى عن الحياة . أما الشخص الذي يريد حمل ذلك العبء ومواصلة الصعود الى أعلى ، فانه يجد أمامه طريقا رابعا مفتوحا : طريق العمل البسيط . ولا فارق مطلقا بين أن يكون ذلك العمل في الحنادق أو في أي عمل جدي آخر . فان بذل النفس هو النهاية والبداية لكل فلسفة للحياة . والتماس التحرير أمر ممكن ، ولكن ذلك لن يكون في التخلي عن الثقافة ، بل في تخلي المرء عن « الأنا Ego » الخاصة به .

الوطنية والقومية في التاريخ الأوروبي (*)

- ١ -

حتى نهاية العصور الوسطى

ينطوي زماننا الحاضر المنذر بالثبور على قوتين راحتا - سواء نزعتا الى الخير أو الشر - ترهقان العالم وتزلزلان كيانه . والوطنية احدى هاتين القوتين ، وهى كما هو معلوم ارادة المرء المحافظة والدفاع عما يملكه ويعتز به ، وتلك ارادة توضع فى كل مكان وفى كل يوم موضع الاختبار القاسى فيما يعركها فى زماننا من الصراع العنيف والخدمة الصابرة . أما القوة الأخرى فهى القومية ، وهى الدافع القوى للسيطرة . والحافز للمرء منا على دفع أمته ودولته على ابراز نفسها فوق الآخرين وعلى حسابهم .

ويقول الأحق الذى يسكن بين جوانحننا جميعا ، ان الوطنية هى فضيلتنا ، وان القومية هى رذيلة الآخرين . ولكن هل من الضرورى أن يلصق بالقومية مثل هذا المعنى غير المناسب ؟ ان هذا السؤال يتوقف على أمرين : نظرة الانسان الى الحياة ، واللغة التى يتكلم المرء بها . وذلك لأن الشخص الذى يعتنق المسيحية أيا ما كانت الصورة التى يعتنقها عليها ، سيحس بأن تعريف القومية نفسها بأنها دافع الى السيطرة لا بد أن يتضمن اتهاما لها - وذلك على افتراض أن التعريف صحيح . ولكن هذه المسألة تدخل تحت موضوع المصطلح اللغوى أو التعبير الخاص ، والمصطلح اللغوى كما هو معلوم ليس ثابتا لا يتغير فى كل مكان وفى كل مرة وزمان تستخدم فيه الكلمة . فليس المصدر الصناعى المنتهى

(*) محاضرات ثلاث ألقى في ١٤ ، ٢١ ، ٢٨ فبراير ١٩٤٠ في سلسلة محاضرات ألقى تحت رعاية المنظمة المالية بجامعة لندن وعقد موسمها تحت عنوان «دراسات عامة» والترجمة عن النص الهولندى للطبعة الثانية التى أعيد طبعها في Verzamelde werken مجلد ٤ ص ٤٩٧ - ٥٥٤ .

بمقطع «ية» (*) دليلا بأية حال على أن المصطلح المنتهى به خاطيء ولا بد من الاعتراض عليه . ثم ان مجموعة المفردات اللغوية المتعلقة بالاشياء القومية ليست واحدة في جميع اللغات . فبينما تميز اللغة الهولندية تمييزا واضحا بين *Nationaal besef* أى «التنبه القومى» وبين *Nationalieits gevoel* أى «حاسة القومية» وبين *Nationaal bewustzijn* أى «الوعى القومى» من ناحية ، وبين *Nationalisme* القومية من ناحية أخرى اذا باللغة الانجليزية تستعمل كلمة واحدة هي *Nationalism* أى القومية لكل هذه المعانى (**) ولو شئنا لصح أن نطبق كذلك لفظة القومية ببساطة للدلالة على أن مبدأ للتنظيم القومى يسود ، أو على أن هناك محاولة لمساندة ذلك النوع من التنظيم وتذكيته . ومع ذلك ففي مناقضة للوطنية ، أميل الى أن أفهم القومية على أنها نزعة لو تجاوزت حدودا معينة لم تعد خيرا بل شرا .

ولا سبيل للوصول الى تعريف أولى لقيمة مصطلحاتنا الا بتكرار التحذير الضرورى فى معظم الحالات ، والذي يقرر أن المصطلحات التاريخية العامة التى من هذا النوع لا يمكن أن تصف كميات دقيقة يمكن تدوينها وضبطها فى صيغ رياضية وانما هى تعبر عما يسمعه الناس فيها أو يريدون سماعه فيها . والقول اللاتينى الماثور *Verba valent usu* للكلمة قوة العرف وهو قول لا ينطبق بأية حال على علم من العلوم المضبوطة كالفيزياء ، يعد من الحقائق التى ينبغى ألا تغرب أبدا عن عقل المؤرخ ، حتى وهو يستخدم كلمة تبدو مفهومة فهما مباشرة لدى كل انسان .

فما الوطنية ؟ - أهى كلمة متعلمين أطلقوها على حب المرء لبلاده وأرض آباءه ؟ أهى بهذه الدرجة من البساطة ؟ لست ممن يعتقدون ذلك فان معنى حب الوطن عند الهولندى ، أن بلاد الأراضى المنخفضة عزيزة عليه ، بل هى أعز على قلبه من أى قطر آخر . فالكلمة انما تدل على عاطفة - لا أكثر من ذلك . على أنه يبدو لى من الناحية الأخرى ، أن فى لفظة الوطنية كذلك شيئا من الادراك الشعورى الواعى ، فضلا عن مطمح مرجو : فهى تعبر عن اقتناع بالتزام يقيد صاحبه تماما نحو الوطن ، التزام لا يحدده سوى ما للضمير من مبدأ سام مرشد . والخط الفاصل بين الوطنية والقومية ، مهما كانت الشاكلة التى يفهم بها المرء تلك القومية واضح وضوحا مطلقا من الناحية النظرية ؛ فالأولى منهما وجدان ذاتى ،

(*) من أمثلة ذلك المصدر الصناعى الحرية والقومية والوطنية الخ (المترجم).

(**) وكذلك الشأن فى العربية . (المترجم) .

والثانية موقف يمكن ادراكه ادراكا موضوعيا . على أنه في حالة التطبيق الفردية غالبا ما يكون ترسم الخط الفارق بينهما من أعسر الأمور .

وهناك رأى يذيع انتشاره بين المؤرخين وعلماء الشؤون السياسية يقول بأن الوطنية والوعى القومى - مع التجاوز الى حين عن ذكر قومية هذا الزمان - انما هما من المظاهر الثقافية التى ظهرت فى عهد حديث . ولا شك أن الأساس الأكبر الذى يقوم عليه هذا الرأى هو أن الكلمات والمفاهيم التى يرمز لها بصيغة اصطلاحية ، انما هى فى حد ذاتها حديثة تماما . فان كلمة « الوطنية » ظهرت فجأة لأول مرة فى القرن الثامن عشر ، بينما لم تظهر لفظة « القومية » الا فى القرن التاسع عشر . وفى الفرنسية ، يعثر على لفظة « Nationalisme » أى القومية مرة واحدة فى ١٨١٢ ، على حين أن أقدم أمثلة « القومية » فى الانجليزية يرجع تاريخها الى ١٨٣٦ ، ومن العجيب أن ذلك لا يكون الا مرتبطا بمعنى لاهوتى ، أى فى حالة الإشارة الى المبدأ القائل بأن أمما معينة قد اختارها الله . واذا راعينا أن لفظة « القومية » تمكنت فيما بعد من هلع دائرة من الأهمية والدلالة أكبر فى الانجليزية منها فى الهولندية (بل ومنها فى الفرنسية أو الألمانية) ، فان الكلمة الانجليزية نحتت لنفسها مكانا فى العالم احتفرتة فى مدى قرن واحد فقط .

هذا وان من أيسر الأمور الوصول الى الاستنتاج بأن ظاهرتى الوطنية والقومية حديثتا الوجود ، لأن الكلمتين ومفهوميهما حديثتا الوجود أيضا ، على أن هذا وان كان استنتاجا سهلا الاستنباط فهو مضلل . وهو ينبثق من العادة البشرية الراسخة التى تنسب الوجود الى الأشياء بمجرد وضع أسماء لها . وربما جاز للمرء أن يستنتج على نفس القاعدة والأساس عدم وجود أية أشعة كونية فى العصور الوسطى . أو اذا شئنا ذكر مشابه آخر أوثق صلة يقوم على أساس مماثل وهو اعواز ما بين أيدينا من مادة الى اسم أو مفهوم - لأشرنا الى انكار الناس وجود الدولة فى العصور الوسطى . أجل ان لفظ « الدولة » ومفهومها لم يبرز مكانهما الا فى « عصر النهضة » . ولكن على الرغم من أن الظاهرة المسماة « الدولة » توارت الى حد كبير وراء ظاهرة « الكنيسة » فى العصور الوسطى ، الا أن مجتمع العصور الوسطى أحسن استخدام مفهومى **Regnum & Civitas** أى المملكة والمدينة للتعبير عن الشؤون السياسية . ولو أمعنا النظر لتجلى لنا أن الألفاظ المعادلة للوطنية والقومية كانت موجودة فى عصور أقدم . وأدعى من ذلك الى العجب وأوضح فى الدلالة ، أن التغيير الوحيد الذى أصاب الانفعاليين بمضى الزمن لم يزد فى الواقع عن أنهما أصبحا أوضح

تحديدنا الى حد ما . أما فيما عدا ذلك من أنواع ، فإنهما ظلا على ما كانا عليه دائما : أى ظلا غرائز بدائية فى المجتمع البشرى .

وقد نجنىح هنا الى ألا نخصص للعصر القديم سوى بضع كلمات . اذ الواقع أننا قد نتساءل : ألم تكن كل أمة قديمة ، بل وفى الحق ليست كل أمة عتيقة على الجملة . تعد نفسها مختارة لحكم غيرها وسيادتهم ؟ ثم ليس مفهوم كهذا ميراثا ورثناه عن عصر أولى شديد القدم ؟ وظلت الفكرة مرتبطة بالدين ارتباطا لا انفصام له ، ومن هنا ثبتت نفسها فى صورة مالا حد له من كبرياء وما خبت من أوهام العظمة لدى ملوك كل من مصر وبابل . وهنا قد يستطيع المرء التحدث عن القومية الدينية بالمعنى الكامل للكلمة . فهل قوبلت مثل تلك القومية الدينية الصادرة من أحكام استجابة تمثلت فى صورة قدر معادل من التنبيه العميق الجذر لدى رعاياهم يمكن المؤرخ تسميته باسم الوطنية ؟ اذ لامراء أن خنوع هؤلاء الرعايا قد تأصل استقراره كذلك فى صنوف الاخلاص الدينى والعبادة والعبودية الذليلة . وهل رسخت فى الوعى الشعبى أيضا نوازع المحبة والتعلق والوفاء ؟ ان دارسى تلك الحضارات القديمة ربما قطعوا فى الاجابة عن ذلك برأى ، ان شهدت المصادر التاريخية بذلك .

على أن الصورة تغدو أكثر وضوحا بمجرد تحول البصر عن الشرق الأوسط القديم الى اليونان . فالعالم الهللىنى تربة نمت فيها الوطنية وتطورت ، ولكنه حرم الا من القليل من الوعى القومى . فان « هيلاس » أنشأت بما أقامت من دولة المدينة ومن المدينة Polis تربة ممتازة المواثاة لاحساس بالوطن كان فى الحين نفسه محصورا فى أضيق الحدود وقائما على السياسة . وبلاد اليونان هى التى منحتنا اللفظة الدالة على الوطن (أرض الآباء) حين أطلقت عليها اسم Patris أى الوطن . والواقع أن أول مرة وقعت فيها لفظة Patris بهذا المعنى ، قد تجلى فيها فعلا وفى أكمل الصور أشد عناصر الوجدان الوطنى أهمية . وهى تقع فى الكتاب الخامس من الالياذة ، حيث يقول بانداروس لاينياس : « عندما أعود الى بلادى ثانية وألقى بصرى على أرض مولدى وزوجتى وبيتى المرتفع . . . » (١) لاجرم أن العودة ومعاودة النظر ، انما هى على الدوام أحب نواحي العواطف التى يلهمها مسقط رأس الانسان . وفوق هذا التنبيه الرقيق الى ما للانسان من رقعة صغيرة من الأرض ، تسامى فيهم تفاخر بمجتمع عام للهللينيين على كل من ليس اغريقيا : وهم البرابرة وكما هو الشأن فى الحالات الأخرى المماثلة المكونة من مجتمع أكبر وأصغر لم يحل ذلك الاحساس لحظة دون نشوب أعنف أنواع العداوات

المتبادلة بين قبائل الاغريق ودولهم . وربما جاز تسمية ذلك الاحساس باسم الوعى القومى ، لا باسم القومية . ذلك أن العالم الاغريقى لم يكن به مكان للقومية . وآية ذلك أن ما قامت به الهلينية من انتشار عجيب بكل أرجاء منطقة البحر المتوسط فى صورة مستقرات لم يحدث كنوع من التوسع القومى ، وذلك رغم جميع الاواصر الدائمة التى اقيمت بين تلك المستوطنات ومدنهن الأم . ومن أبرز ما يشهد بنقص التقدير للنواحي القومية بمعناها الدقيق المضبوط ، أن أحدا من أفلاطون أو أرسطو لم يخصص فيما عقد من تأملات عن الدولة ، أى تعقيب على العامل القومى فى تكوينها .

وقد تناولت الممالك الهلينية التى أعقبت الاسكندر الأكبر المفهومين الاغريقين الوطن والأمة وأخذتهما مأخذ الشئ الأكيد المسلم به ، وإن أخضعتهما للأحوال الشرقية بدرجة أعظم أو أقل . وأرجح الظن أنه لم يحدث فى أى مكان أبان الأزمنة القديمة ، أن دوى شجن ما يملأ القلوب من حب للوطن بأوضح وأصفى (وبصورة مألوفة لدينا أكثر) ، منه فى الشكل اليهودى الهلينيستى الذى يعكسه سفر المكابيين الثانى . ففيه ينصح يهوذا المكابى الجيوش التى جمعها بأن لاتصطح مع العدو ولا أن تخشى بأسه . وهو يذكرهم بما أصاب حرمة الأماكن المقدسة من انتهاك وبالطريقة التى أعانهم الله القادر على كل شئ على سنحاريب وعلى الغلاطيين . « لقد بث فيهم الجرأة بهذه الكلمات ، وملاهم بالاستعداد للموت فى سبيل الشريعة والبلاد » (٢)

ومع أن كلمة Patria اللاتينية صيغت دون ريب على غرار كلمة Patria اليونانية ، إلا أن مفهوم الرومان عن الوطن أنبثق بصورة مستقلة الى حد كبير عن المفاهيم اليونانية . إذ أنه تطور ، والجمهورية فى أوج عنفوانها ، فى صورة عبادة أبطال أصيلة فى قوميتها خست بها فضائل الدولة ومجدها . وآية ذلك أن ممثلى الوطنية الرومانية يضمون أمثلة عديدة جدا من الشجاعة البطولية والفضيلة المدنية : فهناك كورتيوس الذى وثب الى الهوة ، وهناك دنتاتوس كوريوس الذى فضل اللفت طعاما على ذهب السمنين ، وهناك رجيولوس الذى احتفظ بكلمته مع الأعداء وعاد الى الأسر فى الحرب البونية برا بوعده أوبايجاز ، تلك المجموعة الكاملة من الرجال الذين قدر لهم أن يقوموا بدور ذى بال فيما أصابته أوربا فى الأزمنة التالية من تربية سياسية وأدبية . ولا شك أن ما لكلمة الوطن من معنى عند الرومان ظل محتفظا على الدوام بسمة من الولع والحيوية وذلك نظرا لأنه ظل مركزا على مدينة روما ذاتها ، بكل

ما اجتمع لها من أماكن مقدسة وتقاليد ورموز ، حتى بعد انتشار رقعة المملكة وانبساط لوائها على الاقليم بعد الاقليم . وفضلا عن ذلك ، فقد استمرت الفسكرة تحتفظ بطابعها من النشاط والقوة نتيجة لقيام أساسها فى حياة سياسية عملية امتازت بجودة التنظيم من الناحيتين التشريعية والدستورية .

وحتى فى أثناء قرون الامبراطورية نفسها استمر الاحتفاظ بالمثل الأعلى لدولة المدينة City-State التى تبسط سلطانها على مملكة مترامية الأطراف . ولم يحدث قط أن أصبحت الامبراطورية الرومانية دولة قومية . إذ أنها انضمت على عدة عشرات من الأمم ، لم تحس الدولة بأى اهتمام بميولهم الخاصة . ومن ثم يتبين أنه لا مكان هنا لأى قومية صادقة . إذ أنه على طول المدى ، لم يكن مفر للمعنى اللاتينى القديم من أن يضمحل ويضوى فى ذلك الخليج الضخم من الشعوب الممتدة من الشرق الى الغرب . ولو نظرنا الى الأمر من حيث علم الاصطلاح اللغوى . فان معنى لفظة Patriotes فى اليونانية هو ببساطة « ابن الوطن » وهى تسمية انطوت على شئ من الامتهان بالموازنة الى Polites « المبادن وابن المدينة » (*) . غير أن الكلمة لم تنتقل الى اللاتينية الا فى العصر بعد الكلاسيكى (**) ولللفظة patria فى العصور القديمة معنى آخر يخالف معناها لدينا ، وذلك من حيث عدم اقتصارها تماما على مسقط الرأس ، ألا ترى الى شيشرون كيف أتاح له مدلول تلك الكلمة أن يقول عندما منح أبى الوطن Pater Patriae مكافأة له : « إن لكل إنسان موطنين اثنين أحدهما طبيعى والثانى قانونى . (Una naturae, altra civitatis orlocieturis) »

ولكن الجد الأكبر اينياس نفسه قد التمس لنفسه وطنا ووجده فى ايطاليا ، ومن هنا يتبين أنه عندما نطق شيشرون بعبارته : « بلادنا هى المكان الذى ننعيم فيه باليسار Ubicumque est bem ibi Patria » فان العبارة أعوزتها عند ذاك نغمة التهكم الساخرة التى كثيرا ما نجنىح بسهولة الى استماعها فيها .

على أن العقيدة المسيحية رفعت من عهد بعيد هو زمن القديس بولس فوق وجهات النظر المتناقضة المضطربة المتعلقة بالأمم والممالك . ولم يكن لها أى اتصال بأية مسألة تتعلق بالولاء السياسى ولا الكيان القومى .

(*) المبادن : لفظة اشتقا المترجم للدلالة على قاطن المدينة ببلاد اليونان

القديمة . (المترجم) .

(**) post-classical period

وتركت الدولة على ما هي عليه ، معطية لقيصر كل ما لقيصر من أشياء ومع ذلك ، فإن منظمة العقيدة ، أعني الكنيسة احتاجت الى منظمة سياسية تتخذها دغامة لأعمالها الدنيوية ، فأما عند الذادة المدافعين عنها ، فإن عبارتي « أعط لقيصر » - و « لا قوة الا لله » لم تكفهم . ومن هنا لم يكن محيص من أن تضع الكنيسة نظرية المسيحية حول الدولة . ومن ثم ابثنى أوغسطين ذلك الصرح الشامخ الهائل الذي صورته كتابه « مدينة الله De Civitate Dei » ، الذي اضطر فيه الى أن يسمى للدولة العلمانية - وهي في حد ذاتها شيء مستوجب لكل لائمة - وظيفة ثنائية هي أنها نظام ضرورة لا يتهاى بدونها قيام أى مجتمع بشرى ولا انتشار سلام ، وأن عليها خدمة الكنيسة وحمايتها ما دام هذا العالم باقيا . وستستمر الى حين الامبراطورية الرومانية آخر الامبراطوريات العالمية الأربع التي رآها دانيال في رؤياه ، ولكن بعد أن تتطهر من أدرانها وتتقدس ، في شخص الامبراطور المسيحي *Imperator Christianus* ومن المفارقات أنه بينما أوغسطين يكتب كتابه « مدينة الله » ، كان سلطان ذلك الامبراطور يتقوض - في الغرب على الأقل ، حيث عاش ذلك القديس ، فلا عرو أذن في أنه من حيث المبدأ قد فضل قيام نظام دولى يتواصل فيه « قيام ممالك الأرض صغيرة في مقدارها متسالة في توافقها وحسن جوارها وعندئذ تقوم بالعالم كثرة من الممالك ، تعادل كثرة ما باحدى المدن من العائلات . » (٣) فهنا يصاغ بوضوح لأول مرة مبدأ الدول المستقلة التي تعيش جنبا الى جنب تحت ألوية السلام والوثام . وقبل بلوغ القرن الذى عاش فيه أوغسطين نهايته ، استطاع الغرب فعلا أن يحصر بين أكنافه كثيرا من الدول التي قدر لها لها أجلا أو عاجلا أن تعتنق المسيحية ، وان لم يسدها تماما ذلك الوثام الذي تمناه أوغسطين . وكل واحدة منهن تصمد بقدر استطاعها ، مستمسكة بتقاليد السلطة الامبراطورية الرومانية ، سواء أكانوا هم القوط الشرقيين النازحين الى ايطاليا أو القوط الغربيين النازلين على جانبي جبال البرانس ، أو الوندال المستقرين بأفريقية أو الفرنجة الضاربين في غالة . ثم دوى من مملكة فرنسا على حين بفتة صوت نفي لتنبه قومي جديد اختلط فيه مجد الخلاص المسيحي بما للولاء القبلى لدى البرابرة من كبرياء بدائي - رغم ما يبدو في ذلك الوضع من التناقض . وأريد هنا أن أشير الى مقدمة القانون السالى (*) الذائعة الصيت ، وهي وان كانت أحدث قليلا من القانون نفسه ، فإنها

(*) من القانون السالى انظر للمترجم كتاب « ميلاد العصور الوسطى »

تعكس رغم ذلك كل حقائق الموقف فى عهد الميروفنجيين . فهى تتحدث عن « أمة الفرنجة المجيدة » التى ترجع بأصولها الى الاله « » والشجاعة فى الحروب ، المخلصة فى السلم ، الحكيمة فى مجلس الراى « » وتنتهى بصيحة نصر مدوية .

حيوا المسيح الذى يحب الفرنجة . وليحفظ مملكتهم ،
وليملا زعماءهم بنور فضله ، وليحرس جيشهم ، وليتقوا من
عقيدتهم ، وليمنحهم المسرة والسعادة ، وذلك لأن هذه هى الأمة
التي استطاعت بفضل ما وهبت من قوة وشجاعة أن تزيع عن
كاهلها نير الرومان الثقيل، وبعد قبولها للمسيحية استودعت
فى المباني المزخرفة بالذهب وثمانين الجوهر أجسام الشهداء
المقدسين الذى أحرقتهم النيران أو قطعت رؤوسهم أو قذف بهم
الى الوحوش على يد الرومان .

لقد بدأت القومية الأوربية تسلك طريقها على كر التاريخ . وبدأ
الغرب المسيحى تطوره السياسى على أساس مزدوج : « أ » مثل أعلى لسلطان
عالمى للمسيحية ، « ب » وواقع مكون من تركيبات معقدة للسلطة غير
ثابتة ، وهى بربرية فى طبيعتها ورومانية فى تقاليدها . ثم حدث
بالتدريج وعلى امتداد فترة من ستة قرون كاملة ، أن المسيحية اللاتينية
نظمت نفسها فى عدد من الممالك التى تتقابل والأسس القومية ، رغم
ما يتصف به ذلك التقابل من خشونة بالغة . ولم يبد أى أثر لذلك
الوثام وحسن الجوار الذى اشترط أوغسطين وجوده ، وإن لم ينضج
الزمان النضج الكافى لاحداث الحروب القومية الكبرى . ولو استثنينا
بعض حملات الفتح العارضة التى انجزت بغاية السرعة ، فالأصل فى
الأمور هو العنف الدائم والحاد ، ولكنه يدور على معيار صغير . والآن
نعود فنسائل أنفسنا : ترى فى هذه العصور الوسطى الشديدة البكور،
ماذا كانت نتيجة المثل الأعلى للدولة العامة التى تعلو تلك الكثرة من الدول
المنفصلة وتتجاوز حدودها ؟ ان ذلك المثل الأعلى قد ابتعث الى الحياة كلا
من امبراطورية شرلمان المسترجعة وما للبابا من سلطة علمانية عليا .

وقد جرت عادة العلماء منذ البداية نفسها أن ينظروا الى الخسلاف
الذى شجر بين البابا والامبراطور فى العصور الوسطى على ضوء نظرية

تمثيل القوانين بالجرمين السماويين (*) اللذين جعلهما الله فوق الأرض ساعة الخليفة . غير أن هذه الرمزية لم تطبق على الامبراطورية قبل زمان فردريك باربروسا (**) ، وقبل ذلك ظل الأباطرة منذ عهد شرلمان يدعون أنهم انما يواصلون سيرة الامبراطورية الرومانية ، دون أن يمارسوا السلطان الشامل على الدنيا . ولم يسمع الناس بهذا المثل الأعلى لأول مرة الا حينما كتب الحاكم من آل هوهنشتاوفن الى أحد الأساقفة يقول : « بحسب العالم إله واحد وبابا واحد وامبراطور واحد » . (٤) ولم يحدث مطلقا أن اعتمدت سلطة الامبراطور الحقيقية على ذلك الادعاء ، ولا على اللقب .

أما ادعاء البابا أن له الحق في السلطة الشاملة ، فامر يقوم على مبدأ بدرجة أكثر كثيرا مما يعتقد ادعاء الامبراطور ، كما أنه كان من حيث بعض معانيه أقوى أثرا . فعند أول نظرة قد يبدو أن من الكبرياء الكهنوتي المحض أن يطالب خليفة القديس بطرس بالحق الأعلى في السلطان على جميع الأمم وفوق جميع ملوك الأرض - وذلك فضلا عن ادعائه الكلمة العليا في كل ما يتعلق بأمور العقيدة Dogma وإدارة شئون الكنيسة . ومنع ذلك فإن تلك المطالبة اثبتت مباشرة من سويدهاء قلب مبادئ الكنيسة نفسها . فالكرسى المقدس لم ينكر بحال على الملوك والأمراء سلطاتهم . غير أنه ادعى لنفسه فعلا الحق في الحكم على كل عمل تشريعي وإداري يأتيه الحاكم في ثنايا ممارسته تلك السلطة . وظلت أعمال الملوك خاضعة لسلطان حق القديس بطرس في منح الغفران أو منعه ، وفق ما يعلمه ميزان الخير والشر ، بسبب الخطيئة Ratione Peccati على أن مثل هذا الحكم على أعمال الملوك بميزان الدين لم يكن مفر من أن يجتلب معه ميزان العدالة . ولذا فمنذ عهد البابا تيقولاس الأول في القرن التاسع يجد المرء مبدأ السيادة البابوية على العالم وقد أخذ يصاغ صياغة تزداد سمته الإيجابية يوما بعد يوم ، ويستخدم المرة بعد الأخرى في خلع الملوك ومنح الأراضي والتحاييل على القوانين القائمة .

ففي هذا الصراع الكبير بين نظرتي السلطان البابوي والامبراطوري لم يعد هناك مجال لمزيد من التطور للوعي القومي والاحساس بالوطن . ومن الناحية الأخرى فإن النظريتين لم تهيئا الجو لعاقة تطور الصورة

(*) يقصد الشمس والقمر وهما في الاجرام السماوية .

(**) هو فردريك باربروسا أي الأحمر اللحية امبراطور ألمانيا (ح ١١٢٣ -

١١٩٠) . (المترجم) .

القومية لأوروبا • وتواصل رويدا رويدا تماسك دول الغرب وأمه بعد سقوط دولة الكارولنجيين • فان كلا من فرنسا وانجلترا واسكتلندا والممالك السكندناوية الثلاثة وأرغونة وقشتالة والبرتغال وصقلية والمجر وبولنده ، تبوأ جميعا مقاعدها كوحدات فى المسيحية اللاتينية حوالى ١١٥٠ • على أن مدعيات الامبراطورية التى يطلقون عليها اسم الرومانية نسبة الى روما والتى انتقلت الى أيدي الجرمان ، لم تستطع بالرغم من السلطان الامبراطورى منع هؤلاء الملوك جميعا من المطالبة لانفسهم بالسيادة التامة ، أو بالهيبة الامبراطورية كما يقول مصطلح العصور الوسطى • وفى نفس الوقت بالضبط الذى بلغ فيه الكفاح بين البابا والامبراطور على السلطان الشامل أقصى ذروته ، وذلك قبل عام ١٢٠٠ بقليل ، كان التنظيم القومى لأوروبا قد صار على التدريج حقيقة ماثلة • وتكشف القديسة هلد جارد من بنجن عن بعد نظر ونفاذ بصيرة رائعة بهذه الحقيقة فى رؤاها • اذ بلغ من بعد نظرها قبل ظهور أعظم دعاة السلطان الشامل فى العصور الوسطى ، وهما الامبراطور هنرى السادس والبابا انوسنت الثالث ، - أن استشفت أن مطامح الامبراطور الى الاستيلاء على مقاليد السلطة العالمية تتراجع أمام المبدأ القومى :

« فى تلك الأيام سيفقد حكام الامبراطورية الرومانية القوة التى تقلدوا بها من قبل أمور تلك الامبراطورية اذ سيصبحون مجردين من السلطان فى مجدهم • فان ملوك وأمراء الأمم السكثيرة الذين ظلوا حتى آنذاك يلزمون طاعة الامبراطورية الرومانية سينزعون أنفسهم منها ولن يظلوا بعد ذلك رعايا تابعين لها - وبذا تتمزق الامبراطورية الرومانية نتيجة للتقصير وذلك أن كل ناحية وكل أمة سوف تضع نفسها تحت حكم ملك ، ستدين له بالطاعة (٥) • »

ومن هنا يتجلى أن الإطار الذى قدر للوعى القومى والاحساس بالوطن أن يتطورا فى أوروبا بداخله ، قد تأسس حوالى عام ١١٠٠ • فكيف تطور فى الحين نفسه استخدام ومعنى كلمتى *Patria* أى الموطن و *Natio* أى الأمة ؟ الواقع أن هذين المصطلحين اللاتينيين ينبغى أن يتناولا كنقطتى ابتداء ، وذلك لأن هذين المفهومين قد تشكلا فى الكتابات اللاتينية ، على حين أن لفظة *Patria* أى الموطن لم تكن زالت عند نهاية العصر القديم • وبحسبها وجود التعبير *Caelestis patria* أى الوطن السماوى ، حافظا كافيا للبقاء على ذلك المفهوم حيا ، كما أن اللفظة وجدت بمعناها الأرضى بمواطن كثيرة من العهد القديم • على أن لفظة *Patria* أى الموطن لم يعد لها فى حدود ذلك المعنى المكانى - نفس الزنين الكامل الذى رزقته

الكلمة الرومانية القديمة . فانها أصبحت مصطلحا إداريا قد تجرد من قدر كبير من القيمة الانفعالية . ولا يداخلك شك في أن تلك الانفعالات وجدت فعلا كما تشهد بذلك عبارة « فرنسا الحلوة Douce France في أنشودة رولان ، ولكنها لم ترتبط بلفظة Patria الوطن . اذ الواقع أن Patria أى الوطن تلك استخدمت للدلالة على نوع معين من الاختصاص الإداري ، فهي مقاطعة أو مجموعة من عدة مقاطعات . فهي المقابل الدقيق لللفظة Terra أو لفظة Pays أى الاقليم بالفرنسية ، وهي الكلمة التي أطلقها القوم على المناطق الكثيرة التي أضفت على فرنسا ما قبل الثورة ذلك النسق الأكثر سحرا وفتنة من محافظات فرنسا الحالية الشبيهة بمربعات الشطرنج . ومن هنا يستبان لماذا طالما يتكرر في القرنين الثاني عشر والثالث عشر التقاء الانسان بعبارات مثل قولهم Tota Patria Congregatur أى أن الاقليم بأجمعه ، الأرض بأكملها ، تستدعى معا للتجمع . فالمرء إنما ينفي من موطنه أو اقليمه Patria (٦) وطبيعى أنه جرت العادة بوجود تقابل بين دائرة الاختصاص الإداري وبين حدود مسقط الرأس الذى يتعلق به المرء بكل الولع الذى يستطيع الوطن Heimat بثه في النفس . ومن ثم يتجلى هنا المعنى القديم والأضيق للوطن ، أو أن شئت تعبيرا أدق : احساس بمحبة المرء لمسقط رأسه . ولست أخال أن لفظة Patria يمكن أن يعثر عليها وقد استخدمت بطريقة مخالفة لهذه ، الا في حالات نادرة أثناء تلك القرون ، والأرجح أنها تستخدم عندئذ بتأثير المطالعات ، والدراسات الكلاسيكية . وقد حدث فعلا أن جربت العالم الذائع الصيت في أخريات القرن العاشر الذى أصبح فيما بعد البابا سلفستر الثانى ، استخدم لفظة Pays أحيانا بمعنى أكثر تحديدا وضيقا ، وأحيانا أخرى بمعنى أعرض وأوسع ، غير أن أعجب ما فى الأمر أنه لم يطلقها على أكيثانيا مسقط رأسه ولا على أوفرانى (Auvergne) التى هى اقليمه Patria . بالمعنى الضيق المحدد ، كما لم يستخدمها بالتأكيد للدلالة على مملكة فرنسا فى جملتها . وقد أيد جربت أبلغ التأييد نقل التاج الفرنسى من الأسرة الكارولنجية الى أسرة هيو كاييت . ومما يزيدنا عجبا أن نظريته فى الوطن Patria طبقت على الامبراطورين الجرمانيين أوتو الثانى وأتو الثالث ، اللذين عمل فى خدمتهما باخلاص . كما أن لفظة Patria عنده رنيئا يكاد يكون كلاسيكيا أو عصريا . فهو يلج على أوتو الثالث بأن يلتمس ذبوع الصيت فى « مجابهة أعظم الأخطار فى سبيل الوطن ومن أجل العقيدة ومن أجل رفاهية شعبه ومن أجل الصالح العام rei publicae salute » ولا مفر لنا من أن نستنتج من هذا أن تنبه الفرنسيين والجرمان الى

انفصالهم السياسى الواقعى بلغ غاية الضالة حوالى عام ١٠٠٠ للميلاد وقد ظلت كلمة Natio أى الأمة مستخدمة على الدوام فى الاستعمال الدارج أكثر من لفظة Patria أى الوطن . والواقع أن مفهومها لم يتغير منذ أيام اللاتينية الكلاسيكية الا قليلا . وهى اذ ترتبط ارتباطا وثيقا بلفظتى Natus أى الولادة ، Natura أى الطبيعة ، فقد كان لها بصورة مبهمه مدلول أوسع من لفظتى gens أى العشيرة أو populus أى الشعب ، ولكن ذلك كله يتم دون وجود أى تمييز ثابت بين المصطلحات الثلاثة . والترجمة اللاتينية الشائعة للتوراة والانجيل استخدمت ألفاظ gentes أى العشيرة و populus أى الشعب ، nationes أى الأمة بالتبادل للدلالة على أمم العهد القديم ، كما أن ما جرى عليه العرف فى الكتاب المقدس قد حدد معنى لفظة Natio أى الأمة فى الحين ذاته . وهى تدل فيه على علاقة غير محددة نسبيا متبادلة بين قبيلة « ولسان » و « اقليم » ، وذلك فى معنى محدد أحيانا وفى معنى اجمالى أحيانا أخرى . وقد سُمى البرجنديون والبريتونيون أبناء بريتانى والباغوريون والسوابيون باسم الأمم ولكن شاركهم فى التسمية الفرنسيون والانجليز والالمان . على أن لفظة Natio أى الأمة على العكس من لفظة Patria أى الوطن أو الاقليم لم تحصل على أى معنى ادارى ، كما أنها فى البداية لم تحصل أيضا على أى معنى سياسى . ثم حدث رويدا رويدا أن مانتج من علاقات مختلفة من التبعية والمجتمع أثر فى تضيق وقصر وتحديد فكرة Natio أى الأمة . فان مجد الملك والملكة والولاء للمولى الاقطاعى وحماية الأسقف واعتدال السيد فى معاملته ، قد أوجدت عددا كبيرا من الترايط الوثيق فى المجتمع . غير أنه لم يكن فى المستطاع التعبير بمصطلح Natio أى الأمة الا عن علاقات كبيرة من هذا النوع . ولكن سواء أكانت العلاقة كبيرة أم صغيرة ، فان أساس الانفعالات والعواطف التى تتجسم فى لفظة Natio أى الأمة واحد لا يتغير فى كل مكان : فهى المجموعة الداخلية البدائية التى أحست أنها اتحدت اتحادا عنيفا بمجرد أن بدا أن الآخرين ، وهم الأجانب الخارجيون على أى نحو كان ، يتهددونهم أو ينافسونهم . وجرت العادة بذلك الاحساس أن يظهر نفسه فى صورة العداء والا يتجلى فى صورة الوثام والاتفاق الا نادرا . وكلما اشتدت الاتصالات زادت البغضاء شموسا . ومن أجل ذلك السبب لم تجز هنالك من العداوات العنيفة ما هو أشد مما دار بين مدن متجاورة ، مثال ذلك التناقض بين جنوا وبيزا اللتين يقول عنهما سالمبيني فى مدونته التاريخية ، ان ما فرقهما من عداوة طبيعية أشبه بما بين الانسان والثعبان وما بين الذئب والكلب . وهو يذكر فى بيانه عن معركة

ميلوريا البحرية التي دارت في ١٢٨٤ ، أن المدينتين العظيمتين دمرت كل منها الأخرى بدوافع خرقاء من الطمع والكبرياء والغرور « كأنما ضاق البحر فلم يعد فيه مكان لبحار » (٧) . وبنفس الطريقة كره الانجليز الاسكتلنديين وأبغض الدانمركيون السويديين ، وإن حدث ذلك فيما يحتمل بصورة أقل عنفا - ومقتال الفرنسيون من أهل لانج دوى *Langue d'oïl* سكان اكيثانيا . وتشهد الطريقة التي عبر بها القوم عن هذه العواطف بما طبعت عليه من سمة غريزية . وهذا رادولف جابيه مدون التاريخ الفرنسي في القرن الحادي عشر يوجه اللوم الى الملكة زوجة الملك روبرت الأولى لأنها فتحت أبواب فرنسا وبرجنديا لأهل اكيثانيا ، وهم قوم مفتونون خفاف الأحلام متصنعون في أساليب عيشهم تصنعهم في ثيابهم : فهم يطيلون شعورهم نصف الطول المعتاد ويحلقون لحاهم كالبهاليل ويرتدون أحذية وجوارب غير مناسبة ، وأسوأ ما في أمرهم أنهم لا يحفظون عهدا . وواضح أن ثيابهم أثارت الكاتب بقدر ما أثارت أخلاقهم على الأقل . على أن مثل هذا الحال لا يكاد يمكن تسميته باسم العاطفة السياسية . كما أنه ليس في الامكان تسمية هذه الخصومة القديمة المتأصلة في النفوس بين الشعوب ذات الأصول الرومانية *Romance* والشعوب والجرمانية ، تلك الخصومة التي طغت على كل الخصومات المحلية والاقليمية والقومية ، باسم عداوات وخصومات ، وذلك لأن ذلك الشنآن والبغضاء موجود حتى قبل حدوث الانفصال السياسي بين شطري الامبراطورية الكارولنجية الروماني والجرماني . وهناك قصة حياة القديس جور التي كتبها حوالي ٨٤٠ الراهب واندالبرت في دير بروم بمنطقة ايفل ، وهي تتحدث عن ألماني يعيش على ضفاف نهر الراين .

« ممتلئا بشيء من الكراهية القومية *quodam gentilicio odio* وهو يمقت كل شخص ينتمي الى الأمة واللغة الرومانية *Romanae nationis aclinuae* مقتا شديدا حتى أنه لم يرغب في مجرد النظر الى وجه أحدهم باتزان ، وقد استولى هذا النوع من الغباء المتولد عن الشراسة البربرية على مجامع عقله بحيث لم يعد يطبق النظر الى قوم ينطقون باللغة اللاتينية ، دون أن يمتلئ قلبه بالحقد عليهم مهما بلغوا من الاستقامة والشرف » .

ومن المعروف أن الأساس السياسي الدائم لهذا التضاد السلالي الكبير لم يوضع بالفعل الا عام ٨٨٧ . فان معاهدة فردان للتقسيم التي عقدت في ٨٤٣ لم تزد عن مجرد تكرار مغلظ للتقسيمات التي اتخذت منذ

زمن بعيد طابع الأمور التقليدية فى امبراطورية الفرنجة ، والتي تخلد وحدة الامبراطورية من حيث الاسم فقط . ومع ذلك فان التقسيم القاطع لامبراطوريتهم الى مملكة فرنجية شرقية ومملكة فرنجية غربية لم يصبح حقيقة واقعة الا بعد أن فشل شارل البدين فى محاولته استرجاع تلك الوحدة *Hic divisio facta est inter Teutonicos et latinos Francos* ويقول الخبر التاريخى الرسمى فيما يتعلق بمعاهدة ٨٨٧ : « هنا كان التقسيم الذى أجرى بين الفرنجة الجرمان والفرنجة والرومان ، ومنذ تلك اللحظة صارت هناك دولة اسمها ألمانيا وأخرى اسمها فرنسا . وعندما حدث فى بواكير القرن العاشر أن التقى بمدينة ورمز كل من شارل البسيط وهنرى ، الذى أصبح ملكا على الجرمان بعد ذلك بفترة وجيزة ، لم يجد النبلاء من الشبان فى كل من الحاشيتين *Linguarum idiomate offensi* (وقد استاءوا من المصطلح اللغوى لدى بعضهم بعضا) ، ما يشغلون به أنفسهم على جارى عاداتهم (حسبما يقول تاريخ ريخر) ، الا تبادل الشتائم العنيفة ألوانا مكدسة ، وانتهى الأمر بأن استلوا سيوفهم وتقاتلوا حتى الموت . وفى هذه المعركة لقي أحد من حاولوا اقرار السلام بين الطرفين مصرعه .

وبدلا من أن توحد الحروب الصليبية فى ظل العقيدة ماتفرق بسبب اللغة والنسب والولاء ، فانها عززت من قوة العداوات القومية الناشئة اظفارها بين الشعوب المسيحية اللاتينية بجمعها تلك الشعوب المرة بعد الأخرى فى صعيد واحد وهى فى عدتها الحربية ، وفى تنظيمها على أهبة القتال وفيما سادها من منافسة أضفيت عليها القداسة الى حد ما . وهذا ايكهارت من أورا يتحدث عن العداء الناشب بين فرسان الجرمان والفرنسيين فى أثناء الحرب الصليبية الأولى ذاكرة أنه حالة بغض تحدث بين الطرفين بطريقة طبيعية الى حد ما . *(invidia quae inter utrosque naturaliter quodammodo versatur)*

وفى المناسبة نفسها يعرض جيبرت دى نوجنت على أنظارنا صورة الألمان واللومبارد والصقليين مجتمعين معا على الفرنسيين ، الذين لم يطبقوا تحمل كبريائهم . ومما يسترعى النظر أنه وهو الفرنسى يردف ذلك بقوله : ان الفرنسيين يميلون الى السلوك الجامح بين الأجانب ان لم يحسن كبارهم كبح جماحهم .

على أنه حتى هذا النوع من الأوضاع لا يمكن تسميته باسم القومية الواعية . وانما هو الشعور البدائى بالتنافر بين القبائل والأمم ، وهو شيء يوجد فى كل مكان ، كما أن من الواضح عدم امكان تجنبه . على أنه

تحويل الى شيء آخر في أثناء القرن الثاني عشر ، يوم حدث بمحض الصدفة أن اتفق موعد تماسك إنجلترا وفرنسا السياسى لأول مرة مع بلوغ الامبراطورية الألمانية ذروتها من القوة - وهى امبراطورية اتخذت سياستها شكل الامبريالية الحقبة - التى بررها بشكل واقعى وجود اللقب الامبراطورى نفسه . وفى عام ١١٠٧ أرسل الامبراطور هنرى الخامس بعثة فخمة يرأسها رئيس أساقفة تراير وتضم أسقفين آخرين وعدة كونتات ، الى مدينة شالون على المارن لمقابلة البابا . وقد وصل المبعوثون الجرمان فى أرواح مظاهر الفخامة والمراسم . وممن استرعى الانتباه اليه بوجه خاص الكونت ويلف البافارى . فانه أوتى بسطة عجيبة فى الطول وضخامة الجسم *Vir corpulentus et tota superficie longi et lati admirabilis et clamorosus* حسبما يروى سوجر من سان دنيس ، وهو شاهد عيان ، ويعمل أمامه فارس فى كل الاوقات حساما . وظهر أن المقصود من البعثة هو الاخافة لا المفاوضة فيما عدا رئيس الأساقفة ، وهو رجل امتاز بالرشاقة والمرح *vir elegans et iocundus* واجاد التحدث بالفرنسية الراقية (٨) . وكان مدار البحث مسألة هامة : هى الحق فى تعيين الأساقفة . يقول سوجر : انه عندما اختلفت وجهات النظر ، « أثار المبعوثون العنيدون *cervicosi legati* ضجة صاخبة وثار نفوسهم بما طبع عليه الجرمان من تهور *teutonico impetu frendentes* وهددوا بتسوية النزاع بعد السيف - ولكن ليس هناك ، بل فى روما » . وهنا نستطيع مشاهدة الصورة التى يصورها الفرنسى للجرمانى ، وقد صب فيها بالفعل كل من الشكل واللون . وبعد ذلك بقليل يستخدم سوجر عبارة التيوتونى العنيف *furor teutonicus* وهى عبارة اقتبست من كتاب « فارساليا *Pharsalia* » للوكان ، حيث كانت تطلق على التيوتون فيما خلى من الزمان ، وهم الذين ألغوا الرعب فى قلب روما حتى جن جنونها فى عهد ماريوس .

وواضح أن هذا صوت ونغمة يختلفان تماما عما يدور بين الفرسان الشبان من شقاق فى أثناء حرب صليبية . اذ هو نغمة سياسية ، من سوء الحظ أنها لم يكتب لها أن تخبر بعد ذلك بأية حال .

وبعد ذلك بخمسين سنة أوشك فردريك باربروسا من آل هوهنشتاوفن على بلوغ أوج السلطة الامبراطورية - كما اقترب من ذروة الصراع بين الامبراطور والبابا . ولكن المعارضة السياسية المضادة

لفرنسا اتخذت أشسكالا أبلغ حدة . وكان ممن هاجموا الامبراطورية بقلمهم من الأشخاص فرد برز عاليا فوق الآخرين بكثير هو يوحنا من سالسبورى . ومع ذلك فينبغى ألا يعد يوحنا ممثلا لوجهة النظر القومية الانجليزية . اذ الواقع أنه رجل دين ذو عقلية دولية ، وعلى هذا الاعتبار اشتد مقتله للامبراطور ، الطاغية الجرمانى *Teutonicus tyrannus* وقد تبادل المناظرات مع المستشار الامبراطورى واستخدم العبارة التى كثر اقتباسها وهى : *Qui Teutonicos constituit iudices nationum ?* « من ذا الذى نصب الجرمان قضاة للأمم ؟ ومن ذا الذى فوض لرجال كالبهائم يركبون رؤوسهم عنادا أن ينصبوا من أنفسهم أميرا يختارونه ويعطونه على رؤوس أبناء الناس ؟ الحق أن جنونهم كثيرا ما زين لهم فعل ذلك ، ولكنه أمر قهر فى كل مرة بارادة الله وشتت الارتباك شمله . . » ولهم يفته هو أيضا أن تبدر منه هاتان الكلمتان الجرمانى العنيف *Furor teutonicus* .

ولا يبدو من المبالغة فى شيء القول بأن القومية السياسية الواعية ظهرت فى الغرب لأول مرة فى صورة رد فعل لسياسية آل هوهنشتاوفن الامبراطورية الألمانية . وبعد ذلك بقرن من الزمان ، كانت النتيجة النهائية لما قام به الامبراطور من كفاح طويل مرير ضد قوة البابا ، وضد ما فى ألمانيا وإيطاليا من مدن وأمراء ، فضلا عن زيادة سلطان ملك فرنسا ، - هى الخذلان التام لتلك السياسة الامبراطورية والانهيال الكامل لبيت هوهنشتاوفن المتكبر . أما فى أثناء ما تم بعد ذلك من عملية متواصلة لتنظيم شئون أوربا على أسس وخطوط قومية ، فشئ تزعمته منذ تلك اللحظة ولعدة قرون بعد ذلك ، كل من فرنسا وإنجلترا ثم إسبانيا فيما بعد . وقد ظل التضاد القومى بين الأمم اللاتينية الرومانسية (*) والجرمانية على حالة التقديم المستديم : فهو تباين فى الثقافة قائم على أساس بدائى من الفوارق اللغوية والسلالية (*Ethnic*) . على أن التباين لم يؤد الى عداة سياسى الا فى الحالات التى يشتبك فيها الجيران من الجانبين فى صراع بعضهم مع بعض كصراع الفلمنك والفرنسيين عندما اضطر أهل ليلياثرت الى نطق الكلمات الهولندية الصعبة *schild* *en vriend* أى « الدرع والصديق » بمدينة بروج فى ١٣٠٢ ، ويوم كتب الشاعر الهولندى ياكوب فان مايرلانت قوله *watwals is vals* أى كل ما هو رومانسى (لاتينى) فهو زائف . وغنى عن البيان أن مشتقات الكلمة

(*) اللغات الرومانسية تسمية للغات القومية التى تطورت عن اللاتينية الشعبية كالفرنسية والبروفانسالية والإسبانية والرومانية . . الخ (المترجم) .

التيوتوية القديمة walh فال وهي (والوون Walloon وفاليزي Valaisian وويلزي Welsh وفلاخ Vlach كان لها بطبيعة الحال عدة معان مختلفة . تتوقف على نوع من تطلق عليه وهل هو على الفرنسيين أو الإيطاليين أو أى أمة أخرى ، وذلك كشأن مشتقات كلمة Diota ديوتا وهي Dutch الهولاندى deutsch, diets وتيوتونى) . التى كانت تستطيع تغطية المجال الكامل للأراضى الألمانية بقسميها المنخفض والمرتفع . وبلغ من شدة القوة الإيحائية للفظتين المتقابلتين diota أى الألمانية Walh (فال)، أن ، يان فان بويندال استطاع ببساطة تجاهل كل أمم أوربا الأخرى عندما كتب : (١٠)

• ينقسم عالم المسيحية الى قسمين
فاللسان الرومانسى هو أحدهما ،
والآخر هو جميع الألسن الجرمانية .

ولم يكن هناك سوى مكان واحد يمكن منه أن يرى بوضوح التركيب القومى لأوربا الذى تطور رويدا رويدا :: هو محكمة الكرسي المقدس . ذلك أن روما كانت على اتصال دائم مع جميع تلك البلاد والشعوب ، ومع ذلك ، فانها تعالت عليها وتباعدت عنها على كثرة عددها واختلاف أنواعها وروما هى المكان الوحيد الذى يمكن فيه فعلا ممارسة مسألة السياسة الدولية ممارسة حقيقية ، ونتيجة لمعرفة البابوية ببواطن الأمور وامتلاكها لموارد واسعة النطاق من الاعلام المستمر ، فان ديبلوماسية سبقت بأشواط طويلة ديبلوماسية الدول العلمانية . وفى الحين نفسه زاد تنظيم النظم الادارية فى الأقاليم الأخرى كفاية حوالى ١٣٠٠ . اذ أصبحت وحدة الدولة مطلبا شعوريا ، لابد من تحقيقه . وفضلا عن ذلك فان النظم الادارية والقضائية والمالية ، قد اكتسبت بكل من فرنسا وانجلترا من تمكن قبضتها من الأمور ما يوطد أساس سياسة قومية قوية . وترددت فيهما أصداء « قومية » لا تدع من حيث ما حفلت به من حمية و طاقة ، إلا القليل لما فى عصرنا من أشكال قومية ، وهى قومية قامت فى الحين نفسه على أساس من مواقف ومطامع سياسية حقيقية تماما ، تختلط بها أو تسترهما وتنكرها مثل عليا مسيحية عمومية فى نوعها . لقد انتهت الحروب الصليبية أى بمعنى آخر ، أن قوة اللاتين بالأراضى المقدسة انكسرت ، ولكن إعادة الفتح - وهو الوضع الجديد للحروب الصليبية بوصفها مفهوما سياسيا - ظلت الهدف المعترف به والمقرر لدى كل أمير مسيحي . وحدث يعد عام ١٣٠٠ بقليل أن بيردى بواه وهو محام من نورماندى كتب رسالتين سياسيتين ، جعل عنوان الأولى

منهما « حول التقليل من حروب فرنسا وخصوماتها » ، وفيها دعا الى نظام عام للسلام ، يضم صنوف العقوبات والمقاطعة وتوسط المحايدين وما الى ذلك ، وجعل عنوان الثانية « حول اعادة فتح الاراضى المقدسة » وفيها توقع السيادة لفرنسا من أجل مصلحة عالم النصرانية . وكان ذلك الرجل فرنسيا متحمسا . جعل الايطاليين بوجه خاص مناط كراهيته . وفى اعتقاده أن الفرنسيين لم ينالوا قط حقهم العادل : ففرنسا فى نظره هى الزعيم المنطقى للحرب الصليبية ، وينبغى للبابا أن يتخلى عن سلطانه العلماني للعاهل الفرنسى ، ولا شك أن من مصلحة العالم باجمعه الخضوع لفرنسا لما تبديه الأمة الفرنسية من الحكمة وسداد البصيرة أكثر من أى أمة أخرى .

ومن هنا ينبى أن هذه انما هى القومية السياسية فى أنضر وأقوى صورها . وثمة قومية مماثلة فى كبريائها وششدتها تبدت من جانب انجلترا وتسببت فى أول صراع طويل نشب بين اثنتين من الدول القومية الكبرى بأوربا ، وهو حرب المئة عام التى دارت رحاها بين انجلترا وفرنسا .

وفى كل من القطرين تم تماسك الوعى القومى بمحاذاة نمو الدولة نفسها ، وأصبح عاملا واضح الحدود والمعالم فى الحياة السياسية . وهذا ليس بالأمر الذى أمكن تحقيقه فى أقاليم لم تتطور فيها سلطة مركزية ودولة موحدة : مثل ألمانيا وإيطاليا . فأما ألمانيا فلم تتمكن فيها الملكية ولا الامبراطورية من العمل كعامل فعال يتجه نحو تكوين تنبه سياسى قوى لأمة ودولة جرمانية عامة ، فان آخر عظيم من أسرة هوهنشتاوفن وهو فردريك الثانى ، قد أدخل يده فعلا من السيادة على أمراء الجرمان وتبلائهم ومدنهم . ومن المقطوع به أن روح الجرمانية تواصل لها احساس حى عام ، ولكنه روح مالبث أن انهار اما متخذة صورة ولاء لعشيرة أو اقليم أو مدينة ، واما صورة شعور تضامن لأسرة مالكة صادر من خلال ما لاحصر له من الوحدات التى أخذت بوادر التفرق اليها تنهدد الامبراطورية الرومانية المقدسة رويدا رويدا . وهكذا فقدت طابعها السياسى ، وظلت مستقرة على ما للعاطفة البحتة نحو الوطن Heimat من مستوى حدسى .

فأما فى إيطاليا ، فقد تأخر أيضا كل مبدأ يبشر بوحدة سياسية قومية اذ قصر دون الغاية . فلو استعرضنا ما مر بها من قوى لوجدنا انه لا العاهلية اللومباردية القديمة ذات التساج الحديدى ، ولا مملكة النورمان وآل هوهنشتاوفن الصقلية ، ولا مغامرة الفرنسيين فى سياسة

القوة التي حملت بيت أنجو الى نابلي ، يمكن اعتباره نقطة البداية لتكوين نظام ادارى قوى يشمل ايطاليا بأجمعها وانشاء احساس قرين لتلك الادارة بالوحدة القومية . فقد تعمدت السياسة البابوية سد الطريق دون تطور كهذا بدلا من مساعدته . ثم ان كلا من البندقية وجنوا وفلورنسا وميلانو وجميع ما عداها من مدن رئاسية كبيرة وصغيرة قد وقعت بينها أعنف العداوات وألد صنوف التحاسد . وعلى الرغم من ذلك وبين نيران تلك الخصومات والفتن ، أطررد نمو وعى قومي ايطالى عام ، فان اسمى روما وايطاليا لم يفقدا أبدا أصدا ماض مجيد . وذلك لان التقاليد الكلاسيكية تبرز هنا فى جميع الأزمان بصورة أقوى منها فى أى مكان آخر ، وبديهي أن تلك التقاليد تنطوى ضمنا على الوحدة . ومما لوحظ أنه فى نفس الوقت الذى ظهرت فيه القومية الفرنسية المتقدمة متجلية فى سياسات فيليب الرابع الجريئة ، دقت أنغام وطنية وقومية ايطالية ، لكى تبقى خالدة لا تضوى بعد ذلك أبدا لأنها أرسلت فى صوت دانتى على أنها صدرت فى نغمة حزينة خافتة لأنها عاشت بين الردع والاحقاد : « وأنت يا حانة الأحزان ، آه ، ايطاليا الممتحنة (*Ahi serve Italia*) (*di dolore ostello*) وأصبحت الفكرة الداعية الى إعادة توحيد ايطاليا وتحريرها مرتبطة بما لعب بالأخيلة من حلم قديم بالسيادة الرومانية العالمية . فمتى جاء امبراطور حاملا لواء السلام اجتلب معه الى ايطاليا الوحدة والهدوء اللذين ظل دانتى يعتز بهما ويؤثرهما على كل ما عداهما . اذ لا مشاحة أن السيادة العالمية (*monarchia*) هى النظام الذى تشاء ارادة الله أن ينبسط فى الأرض . وشعب روما وكلت اليه المقادير انتخاب الامبراطور . والآن انظروا . . . فهاهو ذا هنرى السابع الامبراطور الجرمانى قد جاء للقيام بما هو مقدور على يديه من العمل السلمى بايطاليا ، ولكنه فشل منذ اللحظة الأولى نفسها . فانه مات هناك وقد أفاق مما غشى على عقله من أوهام ، وهو من ثم يعيش الى الأبد فى احدى طبقات الأفلاك العليا من فريوس (١١) . دانتى .

على هذا البيرير العظيم تجتذب عيناك

بذلك التاج المعلق فعلا فوقه

وقبل ذلك فى وليمة العرس هذه قد وجب حضورك

والنفس النازلة فى الامبراطورية الأرضية ، ستجلس عليه

نفس هنرى العالى ، الذى جاء لتعزيز

الطرائق الصائبة فى ايطاليا ، وان لم تصبح حتى الآن لائقة لها .

وبعد وفاة دانتي بأقل من ثلاثين سنة تحققت الوطنية الإيطالية النارية الشاعرية الدينية وتجسدت الوحدة الشمولية اللتين طالما حلم بهما دانتي فى قصيدة : عن السيادة العالمية *De monarchia* ، وكأنما تم ذلك فى أثناء فترة عجيبة خيالية من فترات ما بين فصول التاريخ ، على يد تربيون الشعب كولاى ريينزى *Rienzi* الذى ظل نصف سنة يعمل عمل المحرر لروما الداعية الى وحدة إيطاليا وانشاء الامبراطورية الشاملة : وهو الذى ظل بعد ذلك لمدة سبع سنوات منفيا وسجينا وداعية سياسيا من نوع ردى ، واذا هو أخيرا يرفع للمرة الثانية فى روما الى أعلى عليين ، وان تم ذلك فى هذه المرة بفضل السياسة البابوية - حتى قتل فى النهاية باحدى فتن الشوارع . ولم يحدث قط أن اجتمع المثل الأعلى للحكم الشعبى ولا الحرية الكلاسيكية لمجلس السناتو والشعب ، ولا مجد روما ولا الكبرياء والتفاخر بإيطاليا ، ولا الطموح المقدس الى السلام الشامل ، مثل ذلك الاجتماع الغريب الذى تم فى ذلك الرجل الصغير المفتون الخوون كولاى ريينزى ، الذى لا تقوم عظمتة الا فى ذلك الحلم الذى رآه .

وهناك مجالان وقعا خارج فلك العلاقات السياسية والكنهوتية المباشرة وفيهما تواصل على الدوام الاتصال بين شعوب أوروبا بطريقة تجبرهم على الترابط والتفاهم على أساس الثقة المتبادلة . وأول هذين المجالين هو التجارة والثانى هو مضمار العلم والدراسة ، أى الجامعة بصارة أخرى . وقد عاد هذان المجالان ولا سيما الثانى منهما على ما تلا ذلك من تطور فى مفهوم كلمة الأمة ، بأحسن الثمار . فان المراكز التجارية الهامة التى يجتمع فيها التجار من كل مكان (ونشير هنا الى أن بروج أقرب أمثال تلك المدن الى الهولنديين) ، قد اتحد فيها التجار الأجانب مكونين «أمم» . ولا شك أن هذه « الأمم » ساعدت على تقوية الاحساس بالترابط القومى ، ولكن حقل نشاطهم كان مقصورا فى جملته على المدينة التى تؤويهم .

وقد اشتد المبدأ القومى ، فبدا أكثر استفادة وعمومية بكثير فى الجامعات التى نشأت ابتداء من القرن الثانى عشر فصاعدا بكل من إيطاليا وأسبانيا وفرنسا وإنجلترا ، وسرعان ما وجدت فى باريس مثابتها التى لا ينازعها منازع باعتبارها الأولى بين أقران متعادلين *primus inter pares* ولقى الدرس والتحصيل (*Studium*) أعظم آيات الاكبار ابان العصور الوسطى ، اذ اعتبر فى بعض الأحيان عضوا يقف على قدم المساواة فى ثالث يجمع بين وظيفة الكنيسة *sacerdotium* ووظيفة الدولة (*imperium*) . وسيطرت السلطة الكنسية على الجامعة الى أكبر الحدود . ولذا فان المعلمين والتلامذة كانوا جميعا من رجال الكنيسة .

كما أن المدرسة بوضعها ذاك اتسمت بالطابع الدولى بأدق معانى الكلمة ، هذا الى أن ما تقدمه من دراسات فى الفنون الحرة واللاهوت والقوانين الكنسية والعلمانية والطب ، لم تجعل على الجملة تابعة ولا خاضعة لأية مصلحة قومية أو سياسية . ومع ذلك فإن الحياة الجامعية قد أفضت منذ البداية نفسها الى حدوث التجمع القومى . فإن الطلبة ، وهم كتلة مشاغبة من أشخاص أكثرهم أجانب ومعظمهم فقراء ، وهم على الدوام من صغار الأسنان ، كانوا عنصرا ومصدرا لتواصل الاحتكاك مع الشعب الذى يعيشون بين ظهرانيه . وكثيرا ما اضطرتهم الحال الى الاعتماد بعضهم على بعض لحماية حقوقهم وتأمين وجودهم . فأى شئ طبيعى أكثر من انشائهم جماعات تبعا لأمتهن *Natio* ، اما أن تتشكل بالمعنى القديم الضيق الخاص بالاقليم الذى ولدوا فيه واما بالمعنى الأرحب المرتبط بالدولة أو المملكة التى يرتبطون بها بحكم القوانين أو اللغة أو العرف ؟ ومن ثم أصبحت الجامعة نقطة الانطلاق وبؤرة التركيز للتنظيم القومى . فمما يذكر أن الجامعة نفسها فى بولونيا تولدت بمعنى ما معين عن اتحاد الهيئات القومية للطلبة *National Corporaciones* وقد كانت كل منها تسمى نفسها قبل ذلك باسم الجماعة أو النقابة (*Universitas*) . وكما هو معلوم ، فإن لفظة (*Universitas*) لم يزد معناها حتى ذلك الحين عن لفظة مجتمع أو « نقابة » من أى نوع كان . وقد انقسم طلبة بولونيا الى مجموعتين كبيرتين ، هما أبناء من دون جبال الألب أى أبناء الداخل *Cismontanes* التى تشمل أمم اللومبارد والتوسكانيين والرومان ، وأبناء ما وراء الجبال أى الأجانب *Tramontanes, Ultramontanes* وقد تألفوا فى البداية من عدد لا يقل عن أربع عشرة أمة أجنبية .

غير أنه حدث بباريس أيضا أن حشدا ابتدائيا مؤلفا من أبناء عدة أمم سرعان ما غلبت عليه أربعة تجمعات أكبر منه : هى تجمعات الفرنسيين والبيكارديين (*) والنورمان والانجليز . فكان ثلاثة من هذه التجمعات قد مثلت مناطق فى شمال فرنسا ، على حين أن التجمع الرابع أى أبناء الأمة الانجليزية *Natio Anglica* ، لم يشمل فحسب كل من وفد من الجزر البريطانية سواء أتحدث بالانجليزية أو الأنجلو فرنسية أو إحدى اللغات الكلتية ، بل وجب عليه أيضا أن يتسع للألمان والاسكندناوين.

(*) إقليم بيكاردى : منطقة قديمة بفرنسا موقعا الآن محافظة السوم وأجزاء من باس دي كاليه والاین والواز . (المترجم)

والبولنديين وغيرهم . ومن هنا يتبين أن مفهوم الأمة Natio يتصف هنا بعدم ثبات لم يكن بد من أن يؤدى الى الصراع بعد فترة من الزمن . ولم يحدث الا فى منتصف القرن الرابع عشر أن المجموعة المنتسبة الى الأمة Natio الألمانية فصلت عن الأمة الانجليزية ، ثم سرعان ما عادت الأمة الألمانية فقسمت بدورها الى الأمة الألمانية الدنيا أى اهل المنخفضات الشمالية والأمة الألمانية العليا أى اهل المرتفعات الجنوبية .

وناهيك بما دار فى الجامعتين الانجليزييتين أوكسفورد وكمبريدج من تحاسد وصراع بلغ أحيانا حد سفك الدماء ، وهى حال تعد من نواح كثيرة العنصر المميز لحال « الأمم » ، ومع ذلك فهى مهما خففنا القول فيها - لا تقل هنا وضوحا منها فى أى مكان آخر . فأما جامعة أوكسفورد فان لوائحها ذاتها تشترط وجود انقسام رسمى الى « أمتين » ، ومن العجيب أن ذلك الانقسام لم يفترض قيامه على أساس الاختلافات بين انجلترا وويلز وأيرلندا (اذ لم تشترك اسكتلندا فى ذلك الموضوع) ، وانما بين شمال انجلترا وجنوبها . وحيثما تطورت الجامعات فيما بعد ذلك من الزمان ، كما حدث فى الأراضى الألمانية ، استخدم الناس نظام « الأمم » المختلفة . وقد جعل قسم الأمم تحت رئاسة الوكلاء الذين ينتخبون لمدة وجيزة من بين الشبان من حملة شهادة الاستاذية فى الآداب M.A. ، فكان لذلك أشد أقسام الجامعة اضطرابا وعدم قرار . وساعد ذلك النظام على تغفل وعى قومى فى دوائر بالغة الرحابة بكل قطر من الأقطار ، كما احتفظ للمجموع فى نفس الوقت بالطابع الدولى .

ومضت على الهيئة الكنسية مدة طويلة سارت فيها أشواطا بعيدة فى طريق عملية معينة من بث الطابع القومى Nationalization فان انجلترا بوجه خاص احرزت قسما هاما من الاستقلال فى شئون الكنيسة يرجع الى القرن الثالث عشر . والبابوات أنفسهم هم أول من استخدم المبدأ القومى ، ليكون قوة توازن سلطة مجمع الكرادلة ، يوم التقى الأساقفة ورؤساء الأساقفة بمجلس ليون فى ١٢٧٤ ، فى صورة أمم الى جوار الكرادلة وفى معارضة لهم . وقبل ذلك تم التصويت النهائى فى مجمع فيين (Vienne) ١٣١١ - ١٣١٢ أمة أمة . وبدأ للناظرين أن الانقسام الأعظم الذى بدأ فى ١٣٧٨ سيؤدى الى التعجيل بهذا التفكك الذى أصاب الكنيسة . فكان كل قطر يختار بين الانضمام الى البابا الذى فى روما أو بابا أفينيون . وعندما عقد مجمع بيزا أخيرا فى ١٤٠٩ لاسترجاع وحدة الكنيسة ، فلا مشاحة أن مبدأ الأمم كان هو السائد

المسيطر في أثناء ذلك غير منازع . وفيه الفت أم فرنسا وإيطاليا وألمانيا وانجلترا الأربعة الهيئة الرسمية للمجلس . وانحل المجلس دون الوصول الى حل ، ثم عاد فالتام ثانية في كونسطنس بعد ذلك بخمس سنوات . وهناك أثار مبدأ « الأمم » خصومة خطيرة بين المؤتمرين . إذ أن الانجليز والألمان أرادوا الاحتفاظ به ، على حين عارضه الكاردينال دايي d, Ailly ورفضت إنجلترا فيه المركز الخامس ، بعد وضع أرجونة في المكان الرابع ، ونفذت إنجلترا أرائها فعلا ، لأن براعة الملك سيجموند السياسية دفعته الى الانضمام الى جانب إنجلترا . وهناك عدة نقاط تستحق التفاتا خاصا في هذا الصدد . منها في المقام الأول أن الأمم *nationes* في ذلك المجمع اعتبروا الممثلين لسكان بلادهم بأسرهم ومنها - في المقام الثاني - أن الأمم لم تتقابل تماما والدول الموجودة . فأعطى ممثلو سافويا وبروفانس وشرط كبير من اللورين أصواتهم الى جانب الفرنسيين ، وإن كانت كل تلك الأراضي لا تبرح تعتبر جزءا من الامبراطورية الرومانية المقدسة .

فما هي اذن الخصائص التي تطبع أمة وتجعل منها أمة ؟ أهى اللغة أم أواصر الأسرة الحاكمة أم الروابط الكنسية ؟

لقد بحث الموضوع دون الوصول الى اتفاق . ومع ذلك أحس الجميع أن هناك فارقا قائما بين الأمم العامة والأمم الخاصة - وهو وضع أنتج بدوره نقط خلاف أخرى جديدة (١٢) . وكان رجال من أمثال الكاردينال دايي على ذكر تام من أن من أخطر الأمور على وحدة الكنيسة الاعتراف بأن الأمم هي عناصر عالم المسيحية .

وقد أتاح المجمع الذي التام بمدينة بال في ١٤٣١ بوصفه آخر تلك السلسلة من المجمع ، أتاح لمفعول المبدأ القائم على الأمة في شئون الكنيسة أن يسقط ويزول في ثنايا مناقشاته غير المجدية . غير أن البابوية وقد توحدت من جديد شغلت نفسها في الحين نفسه بمحاولة الوصول الى تسويات مع البلاد الكبرى ثبتت ما أضفى على الكنيسة من طابع قومي بالغ التقدم فعلا وأكدته كحقيقة واقعة . وفي تلك اللحظة بدت تباشير الكنيستين الفرنسية *Gallicanism* والانجليزية *Anglicanism* ، اللتين أوشكتا على الظهور .

من هنا يتضح أنه عند قرب نهاية العصور الوسطى كانت قوى الوطنية والقومية توسع رقعتها في كل من الكنيسة والدولة على سواء ، فضلا عن اكتساحها الميدان بدرجة لا تقل عن هذا في كل من حقل الحياة والثقافة الشعبية .

من النهضة الى عصر نابليون

لم يكن من العسير اظهار تهافت الفكرة القائلة بأن التناقضات القومية غريبة كل الغرابة على العصور الوسطى (١) ، وأن الوعي القومى انما هو ثمرة العصر الحديث (٢) . ومهما يكن مدى امتداد نظرة المرء منا خلفه فى صميم العصور الوسطى ، فانه واجد بعض البيانات التى تدل على احساس مرهف بالجنسية Nationality (أى نوع القومية) بل حتى بالقومية التامة من جميع الأوجه : يتمثل فى الوجدانيات التى انبثقت مباشرة عن تربة أواصر الدم وحب الأرض الأم مسقط الرأس ، ومجتمع اللغة ، والمشارك من الأخلاق والعرف ، ثم (وهو ليس أقل هذه الأواصر بأية حال) الولاء لأمير مشترك . وفى البداية ، لم يكن لهذه المشاعر علاقة كبيرة بالدولة وإدارة دفة شئون الدول ، وفضلا عن ذلك لم يكن للأهداف والمشكلات السياسية أدنى تأثير على تطور الروابط القومية . والروابط كانت منذ البداية على نوعين ، فمنها الأضيق حدودا ومنها الأوسع حدودا ، فالاحساس بالمجتمع يبلغ بطبيعة الحال أقصى قوته فى الجماعات الأضيق حدودا ، غير أن تناقضا ارحب مجالا - كتضاد الفرنسى والىطالى والجرمانى مع الرومانى - ربما تمكن من التسلط على الموقف فى أية لحظة من اللحظات . وكانت الطريقة الوحيدة التى يعبر بها تنوع القوميات عن نفسه هى الاتصال المشوب بالعداء . ومع ذلك ، فقلما تمخضت تلك العداوة فى حد ذاتها عما حدث بين الدول من صراعات كبرى . اذ لا يستطيع انسان أن يقول عن الحروب المتبادلة فى الطول بين فرنسا وانجلترا انها نجت عن فروق قومية ، على أنه يمكن القول بأن الفوارق القومية نمت فى اثناء تلك الحرب وكنتيجة مترتبة عليها . والكفاح القومى الوحيد الذى يمكن تسميته بذلك الاسم هو الذى شب فى العصور الوسطى ودارت رحاه بين الجرمان والتشكيين فى الحروب الدينية مع أتباع جون هس .

وقبل نهاية العصور الوسطى بقليل كانت الوحدات القومية الرئيسية المقيمة غرب بلاد البلقان تشكلت وأصبحت مرتبطة بشكل ما بذاتيات وكيانات سياسية نوعية . وقد اكتسبت التسمية العصرية للشعوب معناها ودرجت في التداول منذ ذلك العصر البعيد : فهناك الايطاليون والفرنسيون والألمان والأسبان والبرتغاليون والانجليز والدانمركيون والسويديون والنرويجيون والبولنديون والمجريون . مع ذلك ، فإن كل واحدة من تلك الدوائر لم تزل تحتوى على أعظم ما يمكن تصوره من التنوعات السلالية Ethnic واللغوية والجغرافية . وذلك على حين أن كلمة « أمة » لم تفتأ تطلق على الذاتيات الاقليمية الأضيقي تحديدا . ولكن أظلت تلك الوفرة من الذاتيات الصغيرة والكبيرة حاسبة تنبه الى الوحدة المسيحية العامة (أى المسيحية اللاتينية) ، وان لم تلعب تلك الوحدة دورا الا فى المسائل الكنسية دون غيرها ، وبخاصة فى محاولات - اضطبطت آنذاك تماما بالسياسة ، وقصد بها مواصلة الحروب الصليبية ، وفى مسائل تتصل بالانقسام الكنسى والمجامع الكنسية . ولم يعد للامبراطورية التى فقدت قوتها الايجابية ، ولا للبابوية التى اجتذبتها أكثر فأكثر معقدات السياسة الدولية ، أى أثر يوجه نحو الوحدة فى الصورة القومية لأوربا . أما الكنيسة فقد وقعت فريسة لعملية تفكك قومي دب اليها منذ القرن الثالث عشر . وذلك على حين أصبحت الكنيسة الانجليزية فى كثير من الأوجه مستقلة فعلا عن كنيسة روما ، حتى اذا انتهت جلسات آخر المجامع الكبرى ، اذا بالكنيسة الفرنسية تتحرك فى الاتجاه نفسه . ثم حدث فى القرن السادس عشر الانفصال الكبير عن روما الذى قضى الى الأبد بكل من انجلترا ، ونصف الاراضى الألمانية واسكتلندا والشمال السكنديناوى على ما استتمعت به الكنيسة القديمة من سلطان مطلق غير منازع ، وهو الانفصال الذى أدى أيضا الى أن ظهرت فى الدين منظمات وهيئات قومية بدلا منها . وبلغ الأمر حتى بمذهب كالفن نفسه وهو مذهب يتسامى من حيث الجوهر على كل نزعة قومية ، أنه كيف وفق الظروف السياسية القائمة باسكتلندا والأقاليم المتحدة (هولندا) ونيوانجلند (بأمريكا) .

وتصادف أن وقعت الحركة الانسانية Humanism « وعصر النهضة » فى تربة قد حدد عنصر القومية تركيبها مقدما الى حد كبير . فما هى ردود الأفعال التى تولدت عن احتكاك المبدأ القومى بالروح الجديدة ؟ الحق انه لا حاجة بنا أن نذهب بعيدا فى التماس الاجابة اذ ما أكثر وفرة المواد ، وما أكثرها من ثروة من الأخيلة والأمثلة والأفكار

والصينغ ، تلك التي وهبها التقليد الكلاسيكي المكتنز بالغنى ، والذي أصبح الآن أطوع للفهم ، وقدمها خالصة للحاسة الوطنية والوعي القومي . وقد حدث اتفاقا في ناحية واحدة أن هذه الوجدانات انتهلت من ينابيع العصور العتيقة قبل ذلك بفترة من الزمن ، أى قبل ابتداء ما للنهضة من حركة كلاسيكية قوية ونقية . إذ أن الكبرياء القومي فى عدد من البلدان قد ظل عدة قرون قبل ذلك يتلمس لنفسه صلة ترجع نسبه إلى طروادة ، سواء انتمى ذلك النسب إلى بريام أم أنخيسس . وذلك لأن كل بيت ملكى يتفاخر بالنجار العريق ، قد اصطنع له فى أدب البلاط نسبا مهيبا يعود إلى أبطال الإليوم (*) Ilium . ومن أجل أبهة روما ونفخامتها ، أماط فرجيل فى زمانه نبرة عبادة الأبطال عن أخيل وأجاممنون ونقلها إلى اينياس . ثم عاد الغرب المسيحى بعد ذلك احتراما منه لفرجيل ، فواصل بدوره التعلق بطروادة . وهو مثال رائع على ما للفكرة الأدبية من القوة .

على أن أنصار الحركة الانسانية الذين عاشوا حوالى ١٥٠٠ بما ملكوا من معرفة بأحوال العصور القديمة استبحرت وتعمقت بدرجة هائلة ، لم يعودوا بحاجة إلى تلك القصص الزاهية الألوان الدائرة حول أمراء خرافيين يتخذون منها وسيلة تحجب اليهم المجد الكلاسيكى . وكيف لا ، وقد أصبح بين أيديهم أعمال ليفى وقيصر واسترابون وتاكيثوس ، يجدون فيها نقاط اتصال تاريخية ذات قيمة صحيحة معتمدة أكثر . ومن المحقق أن أصول معظم الشعوب ترجع فعلا إلى العهد الرومانى ، ومن هنا لم يعد أحد يلتمس لأمة شرف المحتد فى نسل بريام ، بل عند الهلتيانيين (**) والالوبروجيين (***) Allobroges ، بل حتى القوط والسويفى . وفضلا عن ذلك شرع القوم يلتقطون من بقايا حصاد التقاليد الكلاسيكية شيئا يتجاوز كثيرا مجرد التفاخر والكبرياء بتقديم الأسلاف . وقد تولى مؤرخو اليونان والرومان تعليم جيل عصر النهضة طريقة فهم ما كان للدراك السياسى والفضيلة المدنية من معنى فى يوم من الأيام وما قد يصبح لهما مرة ثانية من معنى جديد . وهنا عاد لمفهوم Patria أى الوطن عند الرومان كامل دويه ورنينه . ومن المعلوم

(*) الإليوم : هى طروادة (المترجم) .

(**) هيلتيانى : شعب كلتي قديم سكن غربى سويسرا العالية وبه سميت .
(المترجم)

(***) الالوبروجيون قبيلة غالية قديمة سكنت بين الرون والايور .
(المترجم)

أن للفظه Patria كما رأينا معنى مزدوجا فى لاتينية العصور الوسطى :
 وأول هذين المعنيين هو ملكوت السموات ، وثانيهما هو معناها كموطن
 أو مسقط رأس ، ولو نظرت الى الكلمة فى أخريات العصور الوسطى
 لوجدتها تترجم فعلا بلفظة « الوطن » فى كل من لغة الوسط الهولندية
 ولغة الوسط الألمانية والعليا والمنخفضة (*) على أن ذلك كان فى حدود
 المعنى الدينى دون غيره . وهنا دخلت فى الاستعمال أيضا لفظة Patrie
 فى اللغة الفرنسية ، وبمعنى أوسع من ذى قبل . ومما يسترعى الأنظار
 أنها قوبلت هناك فى البداية بشيء من المقاومة . من له بلد ما عليه إلا
 أن يصطنع لنفسه وطنًا Qui a pays n'a que faire de patrie
 هكذا يلوم شارل فونتين جواشيم دى بللاى : فلفظة Patrie تعد من
 المصطلح الحديث، وما هي إلا إحدى المفاسد الإيطالية Corruptions italiques
 وعندى أنه كان محقا بمعنى ما ، ومع ذلك فإن الكلمة ثبتت واستقرت (٣) .

وربما جنح المرء الى القول عند أول نظرة ، بأن الحركة الانسانية
 بما وقر فيها من حماسة لابتغات عظمة روما ومجد يونان ، لا بد أنها
 نظرت باحتقار الى انقسام أوربا وتفرق كلمتها بين حشد من الأمم على
 اعتبار أنه انحراف عن المثل الأعلى يتصف بالبربرية . وربما تبادر الى
 الذهن أن ذلك المثل الأعلى نفسه قد أمل على أتباع الحركة الانسانية ضربا
 معيناً من النزعة العالمية يتخذ شكل موقف فكرى فى المسائل السياسية .
 وليس بد من أن يبدو تفكك الدولة الى أمم تشويشا مزعجا للحضارة
 الحققة . وبعد ذلك ، ألا تشير الديانة المسيحية الى نفس هذا الاتجاه ؟
 فى اعتقادي أن الفكرة الداعية الى قيام قوة توحيد دولية أو متسامية فوق
 القوميات ، تبدو كأنما هي مشتقة مباشرة من مبادئ الحركة الانسانية .

تلك هي فى الحقيقة وجهة نظر ارازموس (٤) ، ذلك الانسانى الذى
 طبقت شهرته الآفاق ودامت على الأيام . كتب يقول : « كل من شارك
 فى الميراث المقدس لعرائس الفن ، وهو الميراث المشترك بين الجميع ،
 اعتبره مواطني Homopatria » . وكتب فى مكان آخر : « اننى
 حيال جميع الشعوب تقريبا أعد نفس صحيفة بيضاء . . . » (٥) وهو
 يسخر من حب الذات القومى الذى يقلب أمة على أمة ويؤلب مدينة على
 مدينة ، « إن كل واحد منهم يعد الآخرين من المتبربرين . . . » ويعط

(*) « لغات وسط ألمانيا ومرتفعاتها ومنخفضاتها Middle High & Low German.

رجال الدين الناس بفرنسا بأن « الله منضم لجانب الفرنسيين ، ويعطون في انجلترا وأسبانيا بأن الذي يدير رحي الحرب ليس الامبراطور وانما هو الله ، وهكذا . ومن الطبيعي أن هذا النوع المتثبت المقتنع من العداء للقومية ، لا يتعارض بل يستطيع أن يمضي متكاثفا مع تعلق صادق بأرض مولد المرء منا . ولللفظة *Patria* نغمه رقيقة في فم ارازموس ، وإن أبدى قدرا معينا من التردد في استخدامه لذلك المصطلح . وهو يستخدمه أحيانا للدلالة على هولندا *Mea Hollandia* أي هولندتي العزيزة وهو الاسم الذي واصل اطلاقه عليها رغم انكاره الخلق الشعبي الهولندي . وهو يكتب قائلا : انه يرفع الولاء للوطن *Patriae Pietas* مكانا عليا . وفي موطن آخر يستخدم لفظة *Patria* للدلالة على جميع أرجاء الأراضي المنخفضة الواقعة تحت سيطرة شارل الخامس . فان ذلك الخليط المتكتل من الأقاليم لم يكن له حتى ذلك الحين اسم علم محدود ، يعرفه ارازموس ولا غيره من الناس . أما الذاتية السياسية فقد أسماها هو وكثيرون من أبناء عصره باسم برجنديا . ويبدو أن ارازموس قد ربط في أخريات سني حياته بين لفظة *Patria* وبين إقليم برابانت فوق كل شيء ، وهو الاقليم الذي رجا أن يختم فيه أيامه .

ورغم ذلك فان هذه النزعة العالمية *Cosmopolitanism* الذهنية والاحساس الوطني المروض انتهى ألباها ارازموس كانت مع ذلك هي الاستثناء لا القاعدة بين اتباع الحركة الانسانية . ومهما بدا ذلك غريبا ، فان ما للعصر القديم من شذى مخدر قد أثار عند غالبيتهم حالة من التعاطف الذاتي القومي الجامع ، استطاعت الحصول من روح الدراسات الكلاسيكية على قدر دسم من التغذية لا يقل عما حصلت عليه أية نزعة عالمية . وقد لقي العالم جيوم بوده شيئا من اللائمة المترفقة من صديقه ارازموس على عواطفه القومية الفرنسية : « سيلقى اخلاصك التام لبلادك ثناء الكثيرين ، كما سيقابل بدارا بالمعذرة من الجميع ، وإن كنت أعتقد أن من الأليق بالفلسفة أكثر أن نقيم علاقاتنا بالأشياء والناس على أساس أن نعامل العالم أجمع على أنه البلد المشترك لنا جميعا ، ولكن بوده شأن زملائه من رجال الفلسفة الانسانية جلهم أو كلهم ، لم يتزحزح قط عن حساسيته نحو شرفه القومي . وقد أشار ارازموس في المقدمة التي كتبها « لرسالة بولس الرسول الى أهل غلاطية » الى قول الكاتب « أيها الغلاطيون الأغبياء ، الموجودة في الاصحاح الثالث . وطن بوده أنه إنما عنى الفرنسيين بهذه الإشارة ووجد فيها سببا لتكدر بالغ . ذلك أن

الانسان لا يمكنه مهما احترس أن يصل الى بالغ الحرص في مثل هذه المسائل . وقد أورد ارازموس في مكان ما بضعة أمثلة للأقوال التهكمية Schtham eruditum, negociatorem Integrum Poenum fidum, Italum bellacem وترجمتها : الاسكيذى العلامة ! - التاجر النزيه ! - الفينيقي (الپوني) الأمين ! - الايطالي المقاتل !! ..

كيف ؟ ... الايطاليون ليسوا بالغى الروح الحربية ؟ والواقع أن أسلاف أصحاب القمصان السوداء لم يسمحوا بأن يقول أحد فيهم ذلك ومن ثم انجلت المسألة عن حرب ضروس من الأوراق والنشرات لقي فيها ارازموس شرا مستطيرا لا نهاية له .

على أن النزعات القومية والوطنية المفرطة الحساسية التي ظهرت في عصر النهضة كان لها نغمة مختلفة تماما عن نغمة العصور الوسطى . فانها أحكمت عند ذاك روابطها بفكرات سياسية معينة : من الوحدة القومية والمصلحة القومية . كما أنها أصبحت تتحدث بعبارات ومصطلحات تضرب بسهم في التضلع في العلوم ، وفي السنن الكلاسيكية ؛ وفضلا عن ذلك تعد رجال الأدب والحكومات على السواء رعايتها وتنشيطها . وقد وجدت تحت تصرفها ذخيرة عظيمة زاخرة بالأمثلة والنظائر التاريخية التي تكدست من كل عصر خلا . وقد أخذ ينبثق بين ذوى الألباب المفكرين شيء يشبه الرأي العام في سياسة الساعة الأوروبية . مثال ذلك ، أنه ينبغي لنا أن نقرأ قصص توماس مور المترع بالذكاء والنكتة في « طوباء Utopia » ، عندما تصور نفسه جالسا في مجلس ملك فرنسا في أثناء أشد مداولاته سرية . فالملك يتبادل الرأي مع مستشاريه فيما ينبغي له استخدامه من الخدع والمكايد للمحافظة على مدينة ميلانو ولاسترجاع نابلي ، ثم يشاورهم بعد ذلك هل ينبغي له أن يفتح البندقية بالجيش الفرنسي أو أن يخادعها بعقد محالفة مؤقتة معها ، وفي موضوع ايطاليا وبرجنديا (أعنى الأراضي المنخفضة) واخضاعها بأسرها لسلطان فرنسا، بل وأكثر من ذلك تباحثه في غزو امم أخرى طالما غزا أراضيها بعقله من زمن بعيد . (٦) ومن الجلي أن مور كان في الواقع يرى أن السياسية الفرنسية على ما هي ، تعد طموحا ماهرا ذكيا الى بسط السيادة القومية الفرنسية على أوربا ، يتمشى تماما مع آراء مكيافللي في كتابه « الامير (وقد كتب في نفس الوقت الذي كتبت فيه اليوتوبيا) .

وعلى حين أن الوعي القومى بكل من فرنسا وإنجلترا وأسبانيا استطاع المضى فى طريق النمو مرتبطا أوثق الارتباط بالدولة القوية ، بما تهيأ لها من وحدة موطدة ونظام ادارى مركزى ، فإن الموقف اختلف عن ذلك اختلافا بليغا وكاملا فى الأراضى الألمانية . ذلك أن الامبراطورية Imperium قد كفت تقريبا منذ أمد بعيد عن أن تكون عامل ارتباط — فضلا عن عامل توحيد . وقد تكاثرت بمضى الزمن الوحدات التى ارتبطت بها المشاعر القومية متطورة عن معقدات الدول الكبرى مثل بافاريا وبراندنبيرج وسكسونيا ، ومتقسمة بدورها أقساما أصغر فى أغلب الأحيان ، قد تصل الى حجم امبراطوريات المدن المفرطة الحفارة عادة . أجل ان احساسا بالعشيرة وشعورا اقليميا ورابطة لغوية وولاء لحاكم ظلت مهيمنة على التنبه القومى الألمانى بوصفها روابط من بين كثير من عناصر الربط المفكك . ومع ذلك لم تبرح هناك على الدوام فوق جميع هذه الشواخص الجزئية التى تجسد ألمانيا ووعيتها ، — حماسة الألمانية عامة ، قد بثت فيها من جديد روح الحيوية والجدة باذخة ، وهى لاتقيم أى فارق بين سكسونى وسوابى وبين ألمانى علوى وألمانى سفلى . ودامت هذه الحماسة تتغذى بذكرىات الماضى ومثل المستقبل ، وهما شيئان تم تشربهما حديثا عن طريق المعرفة بالأدب الكلاسيكى . غير أن هذه الوطنية والقومية الجرمانية الجديدة ظلتا ملكا خالصا للكتاب والشعراء ، كما وجدتا وسيلة التعبير عنهما الى حد كبير فى لاتينية الحركة الانسانية وأنصارها . وقد اكتسبت التسمية القديمة « جرمانيا » محتوى جديدا باعتبارها دلالة تشير الى الوطن الكبير المتراعى الأطراف .

ولا يخفى أن للاسم معنى عظيما بالنسبة لكل شىء له علاقة بالوعي القومى . وقد أطلق الرومان على ألمانى اسم جرمانيا . غير أن اللغة الأصلية للبلاد اكتفت باسمى دويتش deutsch, diets للدلالة على اللغة والبلاد والشعب . وهى كلمة ليس لها من معنى سوى « قومى » — و « بلدى » . وانتقلت الكلمة الى ايطاليا فى صورة تدسكو Tedesco وذلك فى حين أن الفرنسيين والأسبان أسموا سكان ألمانيا على التوالى باسمى الألمان Allemands واليومانز Alemanes ثم جاءت لاتينية القرون اوسطى فخلقت لفظة التيوتونى Teutonicus باشتقاقها من ناحية من لفظة ديوتسك Diutisc ودويتش Deutsch من ناحية أخرى من ذكرىات كلاسيكية . ولم يبق مصطلح « جرمانيا » حيا الا عند رجال الكنيسة ، حتى جاءت الحركة الانسانية فبثت فيه روحا جديدة

وكاملة من الحياة • وهذا المصطلح لم تتردد فيه آنذاك فحسب أصداء
 فخار بماضي الكرامة والهيبة الامبراطورية في أثناء العصور الوسطى وبل
 رنت فيه أيضا رنة أسي على مدة أسطورية Mythical بدائية من قديم
 آيات البطولة والبراعة الجرمانية • وهنا يتجلى أن الدراية بكتاب تاكيتوس
 الموسوم « جرمانيا » قد أثمرت ثمارها • وتعرف ارازموس بهذه الوطنية
 المتعلمة المنتفخة الأوداج في اللحظة التي انهل عليه فيها الألمان من أنصار
 مذهب الانسانية في أثناء مقامه الأول بمدينة بال بأكداس الإكرام
 والتقدير والثناء • لقد اعتبروه ممثلا للرجل الألماني الذي تفوق على
 ايطاليا ، وتلك هي الناحية التي أكبروها فيه فوق كل شيء ولطالما تمنوا
 بحرارة بالغة أن يعلن صراحة أنه واحد منهم • بيد أن ارازموس ابن
 روتردام ، وقد دهش لأقوالهم واهتز لها قد انساق في البداية مع نغمتهم
 بكل فؤاده • فكب الى فمبفلنج Germanus Germano أعنى كما يكتب
 ألماني الى ألماني ، قائلا انه « سيرتبط به ويخالطه بذلك الصديق الألماني
 البسيط الشائع بينهما • » « غير أن أصدقاء الألمان سرعان ما تغالوا في
 الأمر • حتى لقد أحس فعلا أن هذه النغمة لا تتواءم واقتناعاته الدولية •
 كما أنه لم يكن يريد أن يجلب على نفسه كدر أصدقائه الفرنسيين ،
 الذين امتلأت نفوسهم بنخوة القومية الحارة نفسها التي اعتلجت في
 هؤلاء الأصدقاء الجدد الشديدي الحيوية • وإذا هو يتحول سريعا الى
 كتابة رسالته nostra Gallia أي فرنسا بلدنا الى بوده Bude .
 وإذا هو يسائل نفسه فيها بما فطر عليه العالم الضليع من روادع علمية ،
 وعلى أساس البيانات العهيدة (*) التي أوردها التاريخ ، لماذا لا ينبغي اعتبار
 هولندا بلاده منتسبة الى غالة لا الى ألمانيا ؟ وكلما ازداد الجانبان من
 ناحيتيهما تجاذبا له ، ازداد احجاما عن ابداء رأيه بالتفضيل لاحدى
 القوميتين • ومن هنا انسحب الرجل الى نزعتة العالمية المتشككة ، متخذا
 مبرره من كل من وجهتي النظر المسيحية والكلاسيكية ، ومعلنا أن اختلاف
 الأوطان غير ذي بال عند العلماء ، بل حتى في النهاية أنه وإن نزل في
 بال فهو في ألمانيا مقيم - وهو انكار من المحقق أنه لم يقم في ذلك الزمن
 على أي سند من الدستور ولا التقسيم الجغرافي • (٧)

ومنذ انبلاج فجر العصر الحديث ، شغل الاحساس بالقومية مكانا
 لم يبرح يتزايد ويتضخم في علم تدوين التاريخ الرسمي وشبه الرسمي ،
 وذلك بوصف الاحساس عاملا للفكرة ووسيلة لها • وامتلا «عصر النهضة»

باهتمام متوقد الجذوات بمعرفة المرء التاريخية الحقبة بوطنه وشعبه .
غير أن الرغبة انما اتجهت الى شيء أكبر وأحسن مما استطاعت الأخبار
التاريخية القديمة تقديمه . ولم يجد فن الطباعة الحديث وقد أعوزه ما هو
أفضل : بدا من التحول نحو المواد القديمة ونشر من ثمار القرائح أمثال
Divisiechroniek الأخبار التاريخية الهولندية والأخبار الكبرى
لفرنسا . Grandes Chroniques de France ، وهي تصنيفات
ومقتبسات غير ذات قيمة نقدية إطلاقا ، كما أنها في الوقت نفسه آخر
أدوار علم التدوين التاريخي في العصور الوسطى وأول أدواره العصرية .
والواقع أن الناشر والجمهور القاري ، مهما ضاقت حدود ذلك الجمهور
وقل عدده ، كانا بمعنى ما معين ، يسبقان الانتاج العلمي . وظلت إيطاليا
ردحا من الزمان مثال الأقطار الأخرى ومدرستها في لون الدراسة الجديدة
للتاريخ . وقد تميزت إيطاليا بمستواها العالي في علم التدوين التاريخي
منذ القرن الرابع عشر بفضل جهود فيلاني ، كما أن تاريخها
امتاز برابطته المباشرة حقا واتصاله الأشد وثاقا بالعصور
الكلاسيكية القديمة من تاريخ فرنسا أو إنجلترا . ولا تنس أن قدرا
عظيما من المعرفة التاريخية والألمعية الناقدة قد تطورت بإيطاليا قبل
عام ١٥٠٠ . وكانت نتيجة ذلك ، أن الحاكمن الجديدين بكل من فرنسا
وانجلترا . وهما لويس الثاني عشر وهنري السابع اللذان عرفا أحسن
من أي انسان آخر قيمة الدراسات التاريخية الصائبة وفائدتها للدولة ،
استقدما علماء التدوين التاريخي من إيطاليا . وهناك كلفاهم باعداد
صورة مضبوطة وتفصيلية لتاريخ البلاد تستطيع السلطة الملكية أن
تدمغها بخاتم الصحة الرسمية . والمؤرخ الفيروني الذي كلفه الملك
الفرنسي بتلك المهمة في ١٤٩٩ يطلق على نفسه اسم باولوس إيميليوس ،
أما بوليدور فرجيل فهو رجل من أوربينو من أتباع الحركة الانسانية ،
وقد التحق بخدمة ملك انجلترا ليعمل مدونا للتاريخ في ١٥٠٧ . وقد
أنتج كل منهما كتابات ضخمة باللاتينية : منها عشر مجلدات عن
De rebus gestis Francorum « الأعمال المجيدة التي قام بها
الفرنجة » جمعها باولوس إيميليوس ، وان تركها غير كاملة عند وفاته ،
فضلا عن ستة وعشرين كتابا في التاريخ الانجليزي Anglica historiae
تركها الآخر . بيد أن هذا الضرب من التدوين للتاريخ القومي المشمول
برعاية الحكومة انما هو بطبيعة الحال ضرب فن التاريخ الموضوع تحت
التضييق ، وان لم يكن التضييق بالغ الدقة على كل حال . فطالما لقيت
الاسطورة myth القومية التي ظلت أمدا بعيدا لؤلؤة في التاج

التوقير والاحترام . استمتع مصنفو المدونات التاريخية بكامل حريتهم في تنمية مهارتهم في النقد . وقد استطاع بولوس إيميليوس أن يسقط مسألة الانتساب إلى طروادة على أنها ادعاء محض ، كما أنه لا يشير إلى اليمامة التي جلبت الكرامة (١) charisma عند تعميده كلوفس ولا إلى رولاند . ولما وليت العرش أسرة تيودور وضعت مدون التاريخ لديها تحت عين أشد يقظة نظرا لحداثة عهدا بملك البلاد وعدم استقرار شرعيتها تماما . ولذا فإن بوليدور فرجيل يروي خرافة بروتس وحكاية الملك آرثر ، ويقدم إلى جوار هذين الموضوعين بيانا واقعا متريثا لأصول انجلترا دون أن يذكر رأيه فيما يرى أنه الصديق .

وليس ثم شك أن هذين العاملين المعياريين ، وهما إعلان ممتازان حقا من كثير من الأوجه قد أسهما أسهما حقيقيا وهاما في تحديد الوعي القومي واثرائه ، وإن لم تتج قراءتهما بادية ذي بدء إلا على يد حلقة صغيرة من الناس . ومالبت الوعي أن ازداد رويدا رويدا نصيبه من المنزلة الممتازة التي يتبوأها مذهب سياسي اتصف ببالح الولاء وتحظى بها تقاليد الحكم الاستبدادي . وعندما تغلغلت الحركة الانسانية إلى مستوى من لا يتها لهم الزمن الكافي ولا المعرفة اللازمة لقراءة مباحث العلماء في اللاتينية ، وإن رغبوا مع ذلك في اتخاذ نظرة إلى التاريخ في حد ذاته ، عادت التبعة من جديد فنيطت بالمصنفين باللغة الوطنية ، حيث وكل ذلك إلى هولنشد بانجلترا وبلفوريه Belleforest في فرنسا . وقد وهبت الأقدار هذين الأخيرين شهرة أطول أمدا من شهرة سلفيهما الضليعين بولوس إيميليوس وبوليدور فرجيل ، على أن ذلك لا يعود إلى امتيازهما بأية ميزات أعلى ، بل لأنه حدث أن شكسبير اتخذ منهما مصدرا ينتهل منه . وما كاد يتم الانتقال من اللاتينية إلى اللغة الأهلية حتى تحول المستوى النقدي على الفور ، إلى ذلك المسرح القديم المهجور مسرح الأخبار التاريخية الكبرى Grandes Chroniques وما شابهها . إذ حدث عند ذلك أن المقصد والمعنى السياسي القومي قد دفع إلى الأمام خطوة أخرى أكثر من ذي قبل . وقد نهج برنارد دي هيان Haillan وهو مدون التاريخ في بلاط شارل التاسع نفس النهج الذي انتهجه بولوس إيميليوس ، ولكنه عاد فأدخل الخرافات والأساطير القومية التي حذفها بولوس الانساني المذهب ، وإن أوضح رأيه فيها بصراحة . فإن ماشاء اشباعه ليس

(١) الكرامة : الأمر الخارق للمادة غير المقرون بالتحدي ودعوى النبوة ،

يظهره الله على أبدى أوليائه . (المترجم)

التعطش الجاد للبحث إلى المعرفة المعتمدة الذي ملأ صدور الجيل الأقدم من أتباع الحركة الانسانية ، وانما أراد ارضاء ذوق أدبي يتطلب مواكب عرايضة زاهية الألوان ، وهو ذوق قراء روايات أماديز Amadis الرومانسية ، تلك القصص المبتذلة المسرفة في رومانسيتها المتغنية بالفروسية ، ذوق المتقاتلين النبلاء وأذكيا رجال البلاط . ومن هنا وجب على دى هيان Du Haillan أن يتغنى بالنغمة الرومانسية والبطولية . ومن ثم اضطر إلى تقديم واجب الاجلال مرة أخرى للمثل الأعلى للفروسية ، مهما يبلغ من رثاءة الحال التي آل إليها . وكانت نتيجة ذلك أنه لم يسهم في تطور البحث العلمى التاريخى ، وإن ضرب بسهم في تطور الفكرة القومية المتصلة بمكانة فرنسا بين الأمم .

وربما جاز أن يقال ان « عصر النهضة » قد وهب الوطنية والاحساس القومى من ذلك الاكتمال والنضرة الزاهية وتلك الحياة النابضة بالحوية، ما يشعه أيضا الفن الذى أنتجه عصر النهضة والفكر الذى انبثق منه والعلاقات البشرية التى اتخذت شكلها فى أثنائه . ولا بد لى أن استطردهنا هنا منحرفا هنيهة عن قصد السبيل ، قبل المضى فى سبيلى نحو القرون الأشد حداثة فنحن فى تعقبنا حتى الآن للظواهر التى تهمنى وتشغلنا ، قد استخدمنا حالات بدا فيها منطلق التطور القومى واضحا تماما ، سواء أكان اقليما وسطا ومركز دولة قد حددته الطبيعة ، أم علاقة سلالية (اثنولوجية) ولغوية تقليدية ، أم ملكية جلييلة عريقة أضفت عليها التقاليد هالة المجد . ومع ذلك فهناك أيضا حالات لتكوين الأمم يبدو لنا فيها النتائج النهائية لشعب من الشعوب أو دولة من الدول كأنما هو مجرد ثمرة للأحداث التاريخية تولدت عن نزوات وعوارض هى وليدة الاتفاق والمصادفة . على أنه يكمن فى مثل هذا الحال احتمال لسوء الفهم . وهى حال لو تأملناها عن كثب ، لتجلى لنا حتى فى النوع الأول من الحالات التى قد تبدو فيها نقطة الانطلاق واضحة ، أن التطور لم يبلغ مطلقا من الضرورة التى لا محيص عنها ما نجنح إلى اعتقاده . ومن المقرر أن التاريخ ليس به طرائق ثابتة لا تتبدل .

وهناك حالات لا يستطاع تلخيص نقطة انطلاق التطور القومى فيها فى كلمة أو اثنتين ، منها حالة الأراضي المنخفضة وسويسرا . فعند النظرة الأولى اليهما ، تبدو الظروف الطبيعية كأنما هى العامل المسيطر تماما فى حالة كل منهما . غير أن هذا يعد فى نظرى تبسيطا رخيصا جدا للمشكلة . فان تكوين الاتحادات الكنفدرالية بالمناطق الألبية لم يستلزم

مطلقا أن يؤدي الى الانفصال عن الامبراطورية الرومانية المقدسة ، اذ أن ذلك شيء لم يتجهوا اليه بآية حال . فلم تختلف طبيعة تلك الاتحادات عن أحلاف المدن والطبقات التي قامت بجنوب ألمانيا إبان القرنين الثالث عشر والرابع عشر . فان الصنفين كليهما لم يكونا سوى اتحادات قامت خصيصا لسداد الثغرة الناجمة عن انعدام السلطة المركزية الفعالة . فلو اختلفت الظروف ولو اختلافا طفيفا لفقدت الأحلاف السويسرية كما فقدت الألمانية - معناها بعد بزعة قصيرة ، ولاختلفت من الوجود ثانية . وقل من النتائج السياسية ما وجد بطريقة تماثل في سمتها العارضة وعدم توقعها ، طريقة قيام الاتحاد السويسري الكنفدرالي ، الذي نما في البداية عن تماسك الكانتونات الألمانية ، ثم عن ارتباط الكانتونات ذات اللغة الرومانسية الأصول بعد ذلك به . وعندى أن شيئا لن يستطيع اظهار ما عليه فكرتا القومية والوطن من مرونة خيرا مما يظهرها مجتمع سويسرا الثابت الركين : فهو مكون من مجموعات لغوية وثيقة ، ومع ذلك فهو أمة واحدة ، وهو مشاطرة في مجموعات ثقافية ثلاث ، ومع ذلك فلا نزوع الى التفكك ، وذلك كله بينما الكانتونات كمجموع لا تنجذب حول ونحو مركز ثقافي واحد ، بل نحو خمسة مراكز أو ستة .

ولعل أستطيع أن ألتزم شيئا من الإيجاز في موضوع نشأة وتطور الوعي القومي الهولندي : فاني كثيرا ما تحدثت عنه وكتبت في أوقات مختلفة وسياقات متنوعة . فهنا أيضا لم يكن الاطمئنان الى تقارب المناطق المختلفة وتجمعها في ذاتية مفردة أقوى على أساس الظروف الطبيعية وأشد توكيدا بآية حال منه في حالة سويسرا . فان هذه المجموعة من الرقاع المنبسطة المنخفضة من الأرض لم يكن لها حدود واضحة لا من جهة الشرق ولا من جهة الجنوب . أما موقفها اللغوي ، فقد نزع بها نحو الازدواج والثنائية ، ولكن الموقف من الناحية الاقتصادية والسياسية والثقافية كان أنزع كثيرا نحو الوحدة . ومع ذلك ، فان تلك الوحدة تمت مرتين بفضل جهود الأسرحة المألكة واتجاهات السياسة الدولية ، ولكنها فشلت مرتين . وكان الخط الذي يفصل جمهورية الأقاليم المتحدة (هولندا) من الأراضي المنخفضة الأسبانية (بلجيكا) أشبه شيء بصدع في أبريق . ثم يعود ما في فكرة القومية من مرونة فيظهر من جديد : وهنا ينشأ في تلك البلاد أمتان بدلا من أمة واحدة ، تعترز الشمالية منهما بقوتها من حيث تجانسها السلالي الوطيد (الفريزيون n'en déplaie the Frisians) وتعلقها المتأصل بمصائر

بيت اورانج ، على حين يبهظ كاهل الجنوب تلك الثنائية الأليمة المتمثلة في الفلمنك والوالوون ، ولكنها مع ذلك قوية نتيجة لانجازاتها الرفيعة في كل ما يخطر على البال من حقول الثقافة وبذلك المكانة الشريفة التي احرزتها لنفسها في أوروبا بسبب التضحية التي أبدت استعدادها للقيام بها في أثناء الحرب العظمى . أما فيما يتعلق بالنمسا ، التي يمكن تسميتها بالمركز الدبلوماسي لأوروبا لمدة لا تقل عن قرنين من الزمان ، فإن مسألة القومية أشد هنا تعقيدا منها بالنسبة للأراضي المنخفضة وسويسرا وبلجيكا . ففي هذه الحالة كانت نقطة البداية لتطور النمسا نحو الوحدة والقوة كدولة مستقلة ، مجرد أسرة مالكة ، هي أسرة هابسبرج . فإن منطقة ايسست مارك (التخوم الشرقية) انجرمانية East mark في أوائل القرون الوسطى ، وهي منطقة بافاريا من حيث أصولها السلالية ، سرعان ما اشتد بأسها وقويت في إطار الامبراطورية الرومانية المقدسة . فبرزت في بادئ الأمر في صورة كونتية حدود أعنى مارجرافية Margraviate ثم بشكل دوقية ، وأخيرا أصبحت في زمن مبكر جدا كنتيجة لمركزها على المحيط الخارجي للدولة ، مركزا خاصا جدا للحضارة الجرمانية . وانتقل المنصب الامبراطوري الى أسرة هابسبرج ، وكان انتقاله عابرا في بادئ الأمر حوالي ١٣٠٠ ، ثم آل اليهم الى الأبد في القرن الخامس عشر . فانهم أخذوا يضمون مجموعة كبيرة من الأراضي الموروثة حول دوقية النمسا ، وبغير أدنى مبرر شرعي رفعوا أنفسهم فوق جميع أمراء الألمان الآخرين باتخاذهم لقب الارشيدوق ، (٨) ثم أصبحوا برصفتهم ملوكا لبوهيميا أول المنتخبين Electors وجدير بنا أن نشير الى أن كل هذا النهوض الذي حظى به آل هابسبرج قد حدث داخل إطار الامبراطورية الرومانية المقدسة ، وإن أمكن استثناء حالة وحيدة بعد انتقال ميراث برجنديا اليهم . غير أنه لا شك أن لذلك الاستثناء أهميته : إذ أنه هو إقليم فلاندره الغني ، وهو اقطاعية تابعة للتاج الفرنسي وأثنى رقعة في الممتلكات البرجنديية . وعن طريق فلاندره صارت أسرة هابسبرج قوة دولية حقة وعن امتلاكها تولد العداء بين آل هابسبرج وفرنسا ، وهو عداء قدر له أن يسيطر على السياسة الأوروبية عدة قرون متتالية . وكأنما لم يتكدر القدر الكافي من المسائل المتنازع عليها حتى زاد عليها اتحاد النمسا وأسبانيا والاستيلاء بعد ذلك على التاج المجري ، مهما تلوث بشكل يرثى له بالفتوح التركية . ونتيجة لهذا ، اذا بالنمسا قد أصبحت عند منتصف القرن السادس عشر أعظم دول أوروبا رقعة وأشدّها صولة عالمية . وليس معنى ذلك بآية حال أن الانسان كان يستطيع التحدث

عند ذاك عن أمة نمسوية • اذ الواقع أن حشدا من العناصر القومية والأسرية قد اجتمع في ظل أبهة لقب امبراطورى وفخامته ، أما ما بعد ذلك فلا شيء مطلقا • وفى تلك التشكيلة الدولية وهو الاسم الذى يستطيع المرء بحق اطلاقه على ملك آل هابسبرج حوالى ١٦٠٠ ، لم يعد العنصر الألمانى واضح السيطرة الى جوار البرجنديين والهولنديين والايطاليين والبوهميين والهنغاريين وهلم جرا •

ولئن جلبت حرب الثلاثين سنة على آل هابسبرج زيادة فى المجد ، فانها جلبت عليها تفاقمًا أعظم فيما شجر بينها وبين فرنسا من صراع مزمن • ورغم ذلك ، حدث بعد ذلك بقليل ، أن النمسا أخذت على عاتقها عملا أوروبيا استطاعت القيام به فى أمجد الصور : وهو مقاومة الترك ودفعهم الى الخلف بعد أن برزت روحهم الامبريالية العدوانية مرة أخرى أخيرة • ذلك أنه من النادر أن اشتد روح التعاون الدولى بين كوكبة العظماء الممتازين فى الدول الأوربية على النحو الذى ظهر به فى ١٦٨٣ ، يوم تكاتف الألمان والبولنديون جميعا وصدوا الأتراك عن فيينا ، ويوم حدث بعد ذلك بزمان قصير أن أميرا فرنسا هو يوجين أمير سافوى انتصر بالنيابة عن امبراطور ألمانيا فى المعركة التى حررت أوروبا من الخطر التركى الى أبد الآبدين • وقد استطاعت هذه السياسة القوية القيام بما لم تستطعه حركة التوسع الجامعة لسلطان آل هابسبرج فى عهد شارل الخامس : وهو أن النمسا فى عهد ماريا تريزا أصبحت دولة ووطنا أظهرت على الرغم مما يشوبها من تنوع الأجناس والسلالات قدرتها على استيعاب جميع مشاعر التعلق والولاء القومى • وفى أحضان تلك «النمسا السعيدة» ، أعنى فى فيينا قصبة الامبراطورية ، تصل الحضارة الجرمانية الى ذرا مجدها فى شخص موزار وهایدن وبيتهوفن وشوبرت •

ومع ذلك ، فإن روابطها الوثيقة المتينة العرى مع ألمانيا ، انما هى ممكن المصير الذى تخبئه الأقدار لقوة النمسا : الصراع مع بروسيا ، والانعزال عن الامبراطورية الجديدة ، والمخالفة التى أدت الى أحداث ١٩١٨ ، والاتحاد Anschluss القاسم فى هذه الأيام • فأما المشكلة الفاجعة مشكلة انضمام النمسا الى ألمانيا أو احتفاظها باستقلالها الى جوار ألمانيا ، فانها قد حلت الآن حلا مؤقتا ، وبذلك خضعت النمسا تلك الدولة التى انتظمت اشتاتا من الدول والتى ربطت بين أشد أجزاء أوروبا قلة استقرار على ما اتسم به ذلك الربط من قلة الجدوى •

ولعصر شارل الخامس وفيليب الثاني واليزابيث أكبر الفضل على ظاهرتي الوطن والأمة لأنه رفعهما إلى أقصى مراتب نموها . وقد توثقت رابطة الفكرتين آنئذ بفكرة قيام دولة قوية وحكومة قوية . إذ أن العصر اتجه في كل مكان نحو السلطة المطلقة والأشكال الإدارية الاستبدادية المطلقة . فرفعت عظمة التاج أو القانون إلى السماك الأعلى ، بفضل طراز الحياة الخاص بحركة الإصلاح الكاثوليكية : (الإصلاح الديني المضاد) والباروك Baroque . وهنا أحرز شخص الحاكم تألقا شبه الهى . ولاح أن جوهر الدولة والأمة يجد وسيلته الكلية للتعبير عن نفسه فى جلال مهابة الدم الملكى . ومن ثم يمكن القول بأن سياسة حكام القرن السادس عشر إنما هى قبل كل شىء سياسة أسر مالكة . ولعل الأحرى بنا التحدث عن سياسة التاج ، وذلك لأن ما كان يحرك الحاكم ويسيطر عليه لم يكن ما للأسرة من مصالح مادية من حيث هى كذلك ، وإنما الدافع هو فكرة قومية ، أو قل تنبه إلى عمل وواجب ، ولكنه شىء تستتر فيه بدرجة ما المصالح المباشرة للبلاد وشعبها وراء أبهة التاج وعظمته . ومن المقطوع به أن قدرا معينا من فهم المصالح الاقتصادية للبلاد قد لعب دورا قويا فى صياغة تلك السياسة ، بيد أن ذلك الفهم ندر أن استطاع رفع نفسه إلى مستوى السياسة الواعية الهادفة إلى الغنى والرخاء واستتباب القانون والنظام وازدهار الثقافة . وكان من الواضح تماما أن الصالح العام هو الهدف الذى يهدف إليه الحاكم من الناحية النظرية . فان كلمات مثل *Respublica, Salus Publica* أى الشئون العامة والصالح العام قد انضمت من قبل ذلك الزمان بأمد طويل إلى معجم فن السياسة . وقد انتهى المؤلفون تماما إبان العصور الوسطى نفسها ، من النهوض بذلك الضرب الفنى *genre* من الأدب المسمى بمرآة الأمراء ، وهو البحث الذى يعقد حول واجبات الحاكم ويصف أعماله . غير أن ذلك الضرب الفنى أنتج من الزهرات الكلامية الكلاسيكية وأخلاقيات المسيحية أكثر مما أنتج من فهم للعلاقات الاقتصادية والاجتماعية ، وبدرجة تتفاوت من التمشى مع تقاليد « مرآة الأمراء » تطورت كتب ارشاد سياسية مثل كتاب « الأمير » لميكافيللي وكتابات جان بودين ومن يسمون باسم منشئى الملكيات « الموناركوماشست Monarchomachists » . على أن الواقع الفعلى أن الحكام ورجال السياسة واصلوا رغم ذلك المضى بسفينة الدولة مستخدمين فى توجيهها « بوصلة » سياسية بالغة البدائية . ذلك أن التقديرات استمرت غليظة بدائية

قصيرة النظر ، كما أن الوسيلة «فيما عدا التآمر والرشوة» ظلت ضيقة الأفق عديمة الأثر . ومهما وقرنا في أنفسنا من احترام للقادة والزعماء ومهارتهم السياسية ، فاننا حين نتأمل سياسة كسياسة فيليب الثاني أو أواخر ملوك أسرة فالواه من حيث هي تعبير عن قدرات فكرية لا نكاد نستطيع أن نعتبرها الا تخليطا وعبثا ازاء عوامل لم تحظ بمن يضبطها ولا بمن يفهمها .

حتى اذا وافى القرن السابع عشر ، ازدانت مذهبية (ايديولوجية) (*) التنبه الوطنى والوعى القومى (أو لعل الأسلم تسميتها باسم التعبير الاصطلاحي لا الايديولوجية) أروع زينة بكل الألوان والرايات والزخارف المقتبسة من أقدم عهود التاريخ . وما على المرء الا أن يستعيد الى ذاكرته جميع الأفكار Motifs الكلاسيكية التى يحتويها مصطلح التسميات الأدبية عند فوندل (**) ومن بين الشخصيات الكلاسيكية ، شخصية أوتيت دويا اعتز به الناس اعتزازا خاصا ، هى شخصية أبى الوطن Pater Patriae ولم يكن لقب الشرف ذاك مناسبا فقط للرأس المتوج : إذ أن الروح الرومانية قد أوجدته فيما خلا من الزمان بمعنى جمهورى وأرادت منحه لشيشرون . والحق ان جميع صور الوطنية الرومانية والاغريقية كانت أسس قيادا فى خدمة الأشكال السياسية القليلة التى لم تبرح قائمة على الحرية المدنية والاتحاد الكنفدرالى الإدارى ، منها فى التطبيق على الحكم الاستبدادى المستقر وما له من أبهة متباهية . ومنذ أن تراجعت دولة الاتحاد الكونفدرالى السويسرى الى منطقة الظلال القائمة بعد الأمجاد التى تبوأتها أمدا قصيرا أثناء فترتها البطولية ، ومنذ اشتد عود البندقية وجنوة رويدا رويدا واشتد ريشهما ، فإن الجمهورية الهولندية كانت السبابة الى رفع سارية المثل الأعلى السياسى للحرية ، وكانت هى التى اتسعت جنباتها تماما لتقبل المفهوم الكلاسيكى عن الوطنية ومن ثم فان لقب الشرف : أبى الوطن كان هناك فى أنسب مكان له . فلو قدر للفظه Patria الوطن بالمعنى القديم أن تفهم فى أى مكان ، فذلك المكان هو الأراضى المنخفضة ، واذا قدر للأسى الكامن فيها أن يحس به

(*) Ideology : المذهبية Phraseology : الأسلوب التعبيري أو العبارة
Terminology التسمية الاصطلاحية أو مصطلح التسميات . (المترجم)
(**) فوندل (١٥٨٧ - ١٦٧٠) شاعر هولندى شهير كتب ٣٢ مسرحية ..
(المترجم)

أحد ، فإن ذلك الاحساس ينبض كأقوى ما يكون في قلب الذين عادوا إلى «الأراضي المنخفضة الحلوة» بعد تجشّمهم ما لا حد له من المحن والاضطّار في أثناء أسفارهم وعيشهم بين آفاق المدارين .

ولكن ينبغي ألا يغرب عن البال أن رنين لفظتي Patria الوطن و Pater Patriae أي أبي الوطن ليس هو الشيء الوحيد المرتبط عند الهولنديين بجوهر تاريخ البلاد ذاته . فهناك أيضا لفظة Patriot أي المواطن . وذلك أنه حدث قبل استيلاء أخريات القرن الثامن عشر بزمان طويل على هذه الكلمة وتحويلها إلى شعار حربي تدور حوله المنازعات العنيفة ، أنها دوت في أبهاء قصر بيننهوف Binnenhof بمدينة لاهاي بنعمة احتفرت لها في التاريخ الهولندي مكانا أشبه بالنقر في الحجر ، يوم صدرت عن خادم الدولة الذي قال في آخر لحظة من حياته : « أيها الرجال ، لا تعتقدوا أنني خائن ، فاني قد تصرفت في حدود النزاهة والتقوى تصرف المواطن الطيب ، وعلى هذا الوضع نفسه أموت » .

ونحن الهولنديين نرى أنه حسبنا عبارة يان فان أولدن بارنفلت التي قالها في ١٦١٩ دليلا على الأهمية التي أحرزتها كلمة مواطن في لغة الهولنديين وعرفهم في أثناء القرن السابع عشر . وقد دخلت الكلمة إلى بلادنا مع الحركة الانسانية ، مشتقة من اللاتينية ومتقصصة في الأصل معنى ابن الوطن Compatriot ولم تلبث حتى أحرزت معنى آخر أيضا هو محب وطنه . وقد أورد معجم كليان الهولندي في ١٥٧٤ المعنيين كليهما : أي ابن الوطن ومحب الوطن Patriae amans ثم إذا هي تصبح منذ بداية الثورة الهولندية على اسبانيا اسما حزبيا موسوما يطلق عادة مقترنا مع عبارة المواطنين الصالحين goede patriotten وقد جرت العادة بمناهضة الوطنيين patriote للحزب المناصر للأسبان أو المناصر للملكية وتآلبهم عليهم . فكانهم يعدون بهذا مساوين تقريبا للفظ «شعاذي البحر» (*) أو على كل حال ، أنصار أمير أورانج . وما هو جدير بالملاحظة أن لفظة Patriote أي الوطني لم تدخل في الاستخدام العام في اللغة الفرنسية إلا بعد ذلك بزمان طويل ، وإن جاز وجودها مرات قليلة في القرن السادس عشر داخل عبارة «الوطنيين الصالحين bons patriotes» (٩) . فان الدوق دي سان سيمون أثنى على فوبان بوصفه

(*) شعاذي البحر : هم المتطوعون الذين جمعهم وليم الصامت ١٥٦٩ وأهم أعمالهم رفع حصار ليدن ١٥٧٤ . (المترجم)

وطنيا على محاولته ادخال الاصطلاحات الى الدولة ، فافضى ذلك بروسو الى نسبة صوغ الكلمة اليه . وحاج آخرون بأنها دخلت الى الفرنسية نقلا عن الانجليزية . والواقع أن لفظة وطني Patriot قد اكتسبت في انجلترا شيئا فشيئا معنى خاصا هو صديق الحرية . ففي تلك البلاد قامت مجموعات أو أحزاب تحاول اصلاح النظم الادارية في الدولة وتنزع الى التحدث عن نفسها على أنها «الوطنيين» حتى في أثناء القرن السابع عشر . وقد حصلت الكلمة على التصديق والاقرار لمعناها هذا وهو «صديق الحرية» يوم نشر لورد بولنجبروك حوالى ١٧٣٨ نشرات المهاترة الجدلالية التى هاجم بها روبرت والبول ووزارته الطويلة الأجل وما اتبعه من سياسة السلم والبروتين . وقد جعل عنوان احدى المنشرات : «ملك وطني» وجعل عنوان الأخرى «حول روح الوطنية» . والمنشرتان تحتويان على التماس الى الملك وسلطته الشخصية وروح الشعب استعدادا لهما على الأرستقراطية المتجمدة التى امتلأ بها البرلمان . وربما جاز فوق هذا تسميتها باسم الوطنية الحقة وان جاءت مشوبة مقدما بطعم الفاشية . غير أن شخصية الكيبيادس(*) التى قمصها بولنجبروك لم تكن طراز الرجل الذى يمكن أن يؤثر فى رأى العام الانجليزى الا مؤقتا . وسرعان ما سخر الناس فى انجلترا من لفظة وطني هذه حتى أصبحت رثة مبتذلة . وما قاله الدكتور جونسون لبوزويل : «ان الوطنية هى الملاذ الأخير لآى نذل أفاك» ورغم ذلك ، فإن هذا الاستخدام الانجليزى لللفظة وطني على أنها تدل على : «صديق الشعب» أو «صديق الحرية» هو الذى تغلغل الى الصميم من فرنسا ، وانتهى بها المطاف أن تكون ابان ما نشب فى الجمهورية الهولندية من خصومات مدنية فى خدمة أعضاء «حزب الوطنيين» Patriot Party بما لهم من قبعات مرفوعة الحوافى وغلايين جودية (**) Gouda و كلاب بوميرانية بيضاء .

وبهذا يكون مفهوم لفظة «وطني» قد انتقل من دائرة التعلق الوجدانى بالوطن الى معنى الكفاح السياسى من أجل الحرية الشعبية ، والمساواة أمام القانون واصلاح الدولة والتقدم الاجتماعى والثورة . ومع هذا ، فإن الذى حدث نتيجة لذلك ، أن الفكرة تعرضت للانفصال عن قاعدتها الأصلية التى هى أرض ميلاد الرجل وأن تفقد محتواها الأصلى بوصفها ميلا غريزيا من المبرء نحو الشربة التى بها نشأ ، وذلك لأن هذا المثل الأعلى

(*) الكيبيادس قائد آينى منى حوالى ١١٤١ ق . م (المترجم) .

(**) نسبة الى مدينة جودا الهولندية الشهيرة بالجبنه (المترجم) .

للحرية لم يعد هو المثل الأعلى للمحافظة على الحريات القومية التقليدية بل أصبح المثل الأعلى لبسط السعادة البشرية والكمال الاجتماعي بكل أرجاء الأرض طولا وعرضا . ونشأ ضرب جديد من التوتر بين المفاهيم السياسية العملية لكل من الدولة والأمة من ناحية وبين المثل الأعلى العام لحب الانسانية ومجموعة المواطنين العالمية من ناحية أخرى ، المثل الأعلى الذى بدأ تحقيقه للعقول الحساسة المتزنة التفكير فى القرن الثامن عشر هو المستقبل الذى يحمله الغد . اذ لاح لهم أنه قدر للأمة والوطن أن يدخلوا فى كيان انسجام الأسرة البشرية ووحدها فكيف يمكن أن يوجد متسع لآى شكل من أشكال القومية فى الصورة المتفائلة للمستقبل لدى الفلاسفة ؟ ان ذلك كان من الممكن - على الرغم من كل شيء ، والسبب بسيط ، هو أن تأملات الباحثين عن الحكمة ندر أن تكون من الاقناع ما تفترضه فيها نظم أولئك الباحثين . على أن زعيمى التفكير الاجتماعى فى تلك المدة : مونتسكيو وروسو لم يضعيا الصورة المحسوسة لفكرة الأمم أو الأوطان فى المحل الأول . فان مونتسكيو مثلا فى كتابه «روح القوانين Esprit des Lois» ، جعل مدار تفكيره النواحي السلالية والاجتماعية أكثر من السياسية . وآثر روسو أن يعبر عن نفسه بما ضربه من تجريدات على الحياة الاجتماعية البشرية وتركيبها السياسى . ومع ذلك ، فالذى حدث حتى فى طريقة تنسيق نظام كتاب «العقد الاجتماعى Contrat Social» أن موضوع المجتمع الحر وهو المعبر عن الارادة العامة ، لم يمكن وضعه فى أية صورة سوى صورة القوة الحقيقية المعلومة ، أى الدولة أو الشعب ، ومن ثم فان روسو هو الذى استطاع وضع برنامج لانشاء سياسة قومية حقيقية بما سطره فى رسالته «تأملات حول الحكومة البولندية» (١٧٧٢) وفيها اعتبر أن هدف القانون خلق روح شعبية ذات وعى قومى ، وهدف التربية والتعليم المحافظة على الأخلاق والتقاليد القومية حية فى قلوب الشعب .

وقد اجتمعت فى روح العصر الذى أخذ يهوى مسرعا نحو الثورة الكبرى ، فكرتان حاولتا التصدر : وهما «أولا» المثل الأعلى الغامض للأخوة العامة والتسامح والانسانية ، الأمل المرجو لمجتمع مسالم سيجد سعادته فى الحرية الشاملة وفى حياة منسجمة مع الطبيعة ، «وثانيا» ميل قوى لا يقل عن هذا فى قوته نحو كل شيء يتعلق بأرض المرء وشعبه . ثم جاءت الثورة ، يوم لم تبرح الأفواه والحناجر تنادى بالخير الشامل المتعين فى الفضيلة وحب البشرية ، غير أن القبضة الحديدية وجهت ضربتها

من أجل الوطن والأمة ، وكان هوى الأفئدة في صف تلك القبضة • ولم يحدث قط أن بلغ عاملا الوطن والأمة من النفوذ الشديد ما بلغاه في السنوات من ١٧٨٩ الى ١٧٩٦ • وعندى أن كل ما تفعله تلك الحقيقة هو أنها تؤكد أن الطبيعة تثبت على الدوام أنها أقوى من النظريات • ومع ذلك فقد زعم الناس دائما في نفس الوقت أنهم انما يتصرفون تصرفا متمشيا مع النظريات • وجعلت الجمعية الوطنية همها الأول أن تصوغ « اعلانا بحقوق الانسان والمواطن » • ويجدر بك أن تلاحظ هنا أن الانسان يجيء أولا على حين يتأخر المواطن • ولكن ما يكاد المرء يشرع في صياغة حقوق الانسان حتى يتجلى له أن الأمر يحتاج الى الدولة لتصير اطارا لمجتمع • فكأنه ليس من الممكن بداهة أن تتخذ الانسانية مطية أو وسيلة تحمل عليها الحرية المرغوبة بهذه الحرارة البالغة • اذ أن مقرها هو الوطن وموضوعها الشعب • ومن هنا يتبين أن الثورة الفرنسية قامت منذ البداية وقبل كل شيء بتنشيط وطنية وقومية تتصفان بالحماسة • وقد عرضت على مسرح الثورة في بعض الأحيان فصول اضافية غريبة • ففي ١٧٩٠ ، وهي السنة الشاعرية الرومانسية للثورة يوم خيل للناس ، أن كل شيء يمضي في الاتجاه الصحيح وأن خلاص البشرية قريب - وذلك نظرا لأن البشرية ستتكتل بالاجماع في اتفاق وتفاهم - خرج على الجمعية الوطنية ذات يوم (١٩ يونية) موكب عجيب من العرب والبروسيين والسويسريين والسويديين والهنود والسيوريين وأهالي برابانت ولييج ومن اليهم ، وكل منهم في ثيابه القومية ، وهم جميعا بقيادة البارون المافون أناكارسيس كلوتس (١٧٥٥-١٧٩٤) القادم من كليف (*) جاءوا مندوبين عن النوع البشري ليلتمسوا من فرنسا السماح لهم بالاشتراك في احتفالا الحرية والاخاء ، لكي يتمكنوا فيما بعد من اعلان أخبار التحرير القادم الى شعوبهم •

وقد صار من المبادئ المعروفة منذ عهد مونتسكيو أن الحرية ولدت في غابات ما سماه تاكيتوس بجرمانيا ، وأن نظم انجلترا السياسية قد تطورت عن تلك الأرض الحرة الجرمانية القديمة • ولم يفت فرنسا أيضا قبول ذلك المبدأ • فضلا عن ذلك فلأن أمم لرومانس (**)

(*) البارون انا كلرسييس كلوتس : هو بارون بحما الجنسية البروسية انضم الى الثورة الفرنسية وتسمى باسم خطيب الحقوق البشرية وأعدم بالجيلوتين •
 (**) الرومانس : هو اسم عام يطلق على اللغات التي نشأت عن اللاتينية الشعبية - وهي الفرنسية والابطالية والبروفنسالية والاسبانية والبرتغالية والرومانية والرومانسية بسويسرا • (المترجم)

أحست قبل ذلك بزمان بعيد بقدر معين من الفخار بالعنصر التيوتوني في أجدادها ، على أن الأصل الجرمانى أصبح آنذاك - وقد مدت المذاهب الأدبية الرومانسية Romanticism أطنابها وانتشرت - ورقة لعب رابحة . وتغلغلت الفكرة حتى أن دى توكفيل نفسه ظل يتخذ دون تردد عن «آبائنا الجرمان Nos Pères Les Germains» ، وانتقلت الفكرة منه الى صديقه جوبينو . ثم عادت الفكرة فوجدت تعبيراً بالغ الروعة عنها في أثناء الثورة الفرنسية . ففي ٢٤ ابريل ١٧٩٣ ، ظهر أناكارسيس كلوتس نفسه في المؤتمر الوطنى ليكشف للأعضاء عن مشروعه الخاص بإقامة جمهورية عالمية عامة . وقد طالب «حسبما تقول المضابط» بإلغاء لفظة الفرنسية لاعتقاده أن لفظة الجرمانية أنسب تماماً وأوفق» (١١) . ولكن ذلك جاء بعد كتابة «المارسييليز» ، وقد تفجرت الحماسة أنهاراً في كل مكان ، واستعدت جيوش الثورة لاعطاء فرنسا «حدودها الطبيعية» ومنح شعوب العالم حريتهم .

أجل الحدود الطبيعية . . . هكذا كلما تغيرت السياسة زادت ثباتاً على ما هي عليه . وها قد ابتعثت في صورة تحقيق الآمال في بلوغ الحدود الطبيعية ، سياسة التوسع القومى العسكرية ، التى خططها ريشليو وواصل المضى بها لويس الرابع عشر . على أن لفظة « الطبيعية » هذه قد أصبحت آنذاك مثقلة بكل فلسفات القرن الثامن عشر ، التى جعلت من الطبيعة القوة العليا الهادفة الى الخير وحتمت على الانسان والحياة والروح أن تتوافق معها ، وأن ينظموا أنفسهم على غرارها طائعين . فهنا صار التوسع العسكرى للوطن أمراً لا يتجاوز مجرد الطاعة لأوامر الطبيعة . وهناك كذلك المثل الأعلى المتعلق بالتححرر الدام لجميع الشعوب المظلومة وهو يتواءم تواءماً تاماً مع أفكار روسو . على أن روسو حين لم يؤسس فكرته عن «عقد اجتماعى» على الدولة أو أمة بعينها ، واقتصر على تعيين نظام يتصف بطابع الصحة العامة - وقد وضع أساس ما قد يصح تسميته باسم القومية العالمية الشاملة ، وذلك نظراً لأن الدولة القومية هي وحدتها التى تستطيع القيام بعمل وحدة تتمثل فيها الدولة المثالية . وبهذا المعنى لم تجد نظرية روسو السياسية تعبيراً أنقى من العمل الذى واصل به بوناپرت اتمام ما بدأت به آنفا انتصارات جيوش « المؤتمر الوطنى » وهو الانشاء الثورى لسلسلة من الجمهوريات الحرة التى تزدان بأسماء كلاسيكية زخرفية : الجمهورية الباتافية والهلفيتية والسرايبية والليجورية والبارثينوبية (ودلك أن لفظة النابوتية لم تعد كلاسيكية الجرس بالقدر الكافى) .

ومع ذلك فقد وجدت قوى أخرى عدا مذهب الطبيعة لروسو وعلم الاجتماع لمونتسكيو تولت تغذية فكرة الأمة والوطن في القرن الثامن عشر . ذلك أن أفكار الحياة القومية والطابع القومى وفكرات أغاني الشعب والنساجا والحكايات والأساطير لم تحصل على لونها الزاهى ودفئها الحار ونبضها المختلج من المجادلات الفلسفية ، بل تلتقتها عن الإدراك الجمالى والوصف الممتلىء بمشاعر المحبة . وحلت الحركة الرومانسية محل ما لمذهب الاستنارة والحركة العقلانية Rationalism من ضياء بارد كأنما هي سحابة صيف مثقلة بالمطر والرعد . على أنه قد وجب أولا ازاحة الثرى عن ثروات الوعى الرومانسى هذه ، وتلك غاية ما كان يكفيها بآية حال عمل الفيلسوف ولا شعر الشاعر لولا أن رجال العلم الكادحين قد هبوا يقدمون العون . ومن المعلوم أن ما أسسدى فى التاريخ وفقه اللغة من عمل طليعى رائد قدر له أن يضيف كامل القوة على روح الحركة الرومانسية قد تم فوق كل شيء على يد الكاتب يوهان جوتفرايد هردر (*) . وهردر أسن من جوته بخمس سنوات ، كما أنه مات قبل شيللر بسنة واحدة . وهو من تلك العقليات العظيمة التى تعوزها القوة التشكيلية الكبيرة وإن أوتيت رغم ذلك نفوذا تمخض عن ثمرات هائلة . وهو لم يكتب أية أعمال متكاملة متماسكة لا تزال تقرأ ، غير أنه زود الناس بجميع العناصر التى تطورت عنها منذ زمنه فكرتا الأمة والوطن وقد ساعد على تحرير الأدب من محاولة جرت لوضعه فى صورة قانون للجمال مكان فى أغاني الشعب وعرف الشعب وتقاليد الشعب ، على أنها الموضوع الحق للحياة الاجتماعية والمفسر الاكيد للحضارة . فهو الأب الحق لكل ما يسمى الآن باسم الماثورات الشعبية (فولكلور) . كما أنه أبو الأدب المقارن ، وقد ساعد على تحرير الأدب من محاولة جرت لوضعه فى صورة قانون للجمال يحيط بكل شيء ، وهى محاولة لم تبرح حتى آنذاك تتخذ من فولتير أسيرا لها . فتوخى أن يلمس فى كل شيء ناحية التعبير عن كل ما هو خالص وأصيل وطرازى . وموضع العجب أن نفاذ بصيرة هردر العميق فى الطابع القومى والروح القومية لم يبدأ فى الاشراف وهو بعد بين ظهرائى بنى قومه من الألمان بل فى أثناء مقامه فى ريجا بين البلتفين Latvians ذلك وإن هردر ليس من الأشخاص الذين يفكرون فى السياسة ومصطلحها . إذ أنه كان يكره فن السياسة بكل ما أوتى من غطرسة وفتوح . هذا الى أنه

(*) هردر (١٧٤٤ - ١٨١٣) شاعر وناقد وفيلسوف ألماني ولد فى بروسيا

الشرقية (المترجم) »

أبعد الناس عن التفكير على أساس الجنين والعنصر . أليس مما يستدعى العجب أن الرجل الذي اسهم أكثر من أى فرد آخر فى تشكيل مفاهيم مثل الطابع القومى والروح القومية Volkstum لم يستمسك بالنظرية القائلة بوجود عنصر قومى ووراثى ، بل كان على النقيض من ذلك مقتنعا أن البيئة هى العامل الحاسم فى تشكيل العقل البشرى . ومع ذلك فقد قدر له أن يكون من أشد دعاة الشكل العصرى القومى نفوذا .

وقد انتهى القرن الثامن عشر بحقبة سلطت فيها الأنوار فى الحياة الأوروبية أشد من أى زمن آخر على مسالتي الأمة والوطن . على أن ذلك لم يتم على صورة نزاع فلسفى ولا تبادل دبلوماسى بين دول متنافسة تبغى توازنا ، بل حدث فى بحران فترة طويلة من الحروب وما جرته من اضطراب . وقد شغل بونايرت كل الشغل بتحويل المثل الأعلى للحرية والمساواة للشعب والأمم على نحو ما تمسك به الناس فى «الثورة الفرنسية» الى السبيل الذى تستلزمه شهوته الى القوة والسلطان ومواهبه كحاكم . وأفضى ذلك الى أن مبدأى القومية والوطن ، وإن ظلا مرفوعين شعارا مجردا من كل اخلاص ، قد غطي عليهما مؤقتا ما أحرزته امبريالية غشوم من نجاحات باهرة لم يسبق لها مثيل . فأصبح الجنرال قنصلا وأمسى القنصل امبراطورا ، واصطنع الامبراطور الممالك من حطام القبعة المرفوعة الخوافى لأوربا قبيل ذلك بقليل . ومن ثم فصاعدا صار حتما أن تصبح باريس القصبنة والعاصمة التى تصدر منها جميع القوى والسلطات والتى تتجه صوبها جميع الثقافات . وقضى على الأغرار أهالى باتافيا أن ينسوا من جديد أنهم سموا قبل ذلك بقليل باسم الهولانديين الى حين ، وعلى التوسكانيين أن ينسوا أنهم أوشكوا قبل ذلك بقليل أن يتسموا باسم الاترسك . إذ أن اسم «فرنسى» فيه الكفاية لكل فرد منهم . ذلك أن حلم الامبراطورية القاتل ليس فيه على الإطلاق أى متسع لفكرتى الوطن والقومية .

وظل ذلك الوضع حتى جاء الأوان الذى أصبح من الواضح فيه أن الدول والأمم لا يمكن ركلها وطرحها جانبا ودفنها بمثل سهولة التسيطر عليها وقمعها مؤقتا بقوة السلاح . وقد استعادت الكيانات الراسخة الأصول فى أوربا قوة مقاومتها ، ومن ثم فإن القوى القومية : إنجلترا غيرالمقهورة واسبانيا المتوقدة بالتعصب وبروسيا المجددة الشباب - هى التى تولت قيادة أوربا من ليبزج الى واترلو .

القرن التاسع عشر

من المحقق بداهة أن الحكام والدبلوماسيين الذين التأم شملهم بمدينة فيينا (*) في ١٨١٤ لينشئوا لأوروبا الحائرة القوى نظاما جديدا وخالدا على الأيام لم يفشلوا نتيجة لشدة وفرة ما بين أيديهم من المبادئ . . أجل أن من الظلم البين وسم عملهم بأنه في مجموعه فشل . فان النظرة الى ما أبرم في مؤتمر فيينا من معاهدات ، مهما كثر ما يعتورها من نقص توضح أنها وهبت أوروبا فترة سلام دامت نصف قرن تقريبا وذلك بعد التجاوز عن بعض الاضطرابات السطحية . ولا يزال موضع الأخذ والرد المحكم فيما اذا كانت هذه النتيجة النافعة ترجع الى ما أوتيته الدبلوماسيون من حنكة ناضجة أم الى مجموعة من الظروف تخرج تماما عن هيمنتهم . ولعل الواقع بالضبط هو أن ما اتجه اليه المؤتمر من عدم التمسك البالغ الشدة بالمبادئ له أثره السلمي . اذ أنه قام بدور الجلاذ الذي نفذ حكم الاعداء في امبراطورية نابليون . ولم يزد . وكان في جعبة ذلك المؤتمر قدر كاف من المبادئ يستطيع استخدامها : منها الحرية الحبيبة ، على أي وجه كان فهمها ، ومنها وحدة ما ينتمى بطبيعته الى أصل جامع ومنها الاعتراف بحق كل أمة في الاستقلال ، مهما يكن الشكل الذي تحقق عليه ذلك ، ومنها التوازن الضروري بين الدول ذات السيادة التي لا تستطيع احداها الاستغناء عن الأخريات ولا تجنب بعضها بعضا . ومنها أخيرا حق المواطن في أن يكون له صوت ورأى في حكم الدولة . ومن حسن الحظ دون ريب أن لم تنهيا الفرصة لاتخاذ جميع هذه النقاط أساسا للعمل . وقد وجد المؤتمر أن من الصعوبة بمكان أن يصل الى نتيجة مرضية ولو اعتمد على اجراءات أساسية بدرجة أقل ومجملتها بقدر أكبر ، أجل ان أحد شخصياته القائدة وهو تاليران ممثل فرنسا المنهزمة ، جاء

(*) انظر ما كتبه ولز من هذا المؤتمر في « معالم تاريخ الانسانية » مج ٤ ص

فعلا وفي جعبته مبدأ • والمبدأ الذى أدخله فى المؤتمر قد سمي «الشرعية» وبفضله أحرز هناك نجاحا ضخما • ومن سخریات التاريخ أو بالأحرى من نزواته وشطحاته : ان الشرعية وهى الحق الوراثى فى العرش لأسرة مالكة ، وهى فكرة انتقصتها حكمة قرن كامل واتهمتها بأنها غير معقولة ومضحكة وغير جديرة بشرف الانسان ، وهى التى داستها أقسام الامبراطور بالنعال منذ أمد وجيز جدا ، قد ظهر آنذاك أنها المبدأ العام الوحيد الذى تهيأ للمؤتمر بفضل احراز أية نتيجة عملية سياسية •

على أن هناك شخصا آخر اقترح مبدأ فى سبتمبر ١٨١٤ ، غير أنه لم يحظ بمكان بين صفوف المجموعة الباذخة من المؤتمرين ، وقد حلت فكرته فى أضغاث أحلام أبعد كثيرا من الحرية والقومية والحكم الدستورى والوحدة السياسية وهو الكونت دى سان سيمون • فان سان سيمون كتب لمناسبة افتتاح المؤتمر خطابا مفتوحا أصدره من جنيف يحمل هذا العنوان : « حول تنظيم المجتمع الأوروبى أو حول الحاجة الماسة الى وسيلة لربط شعوب أوربا فى وحدة سياسية مفردة » • فكأنه بناء على هذا يرى أن أوربا - وهذا وجه العجب فى الموضوع - مجتمع موجود فعلا ، أى أنها Société لا يحتاج الا الى إعادة تنظيم • ولا حاجة بنا أن نشير الى أن ذلك الخطاب المفتوح لم يحدث أدنى أثر •

وقد أتى مؤتمر فيينا بما سمحت به الظروف من أعمال وأثر ما أتاحته الموازنة العسيرة بين المصالح المتناقضة • اذ أضفى صبغة ارجاع الشرعية على أكبر عدد ممكن من قراراته • فان توسع النمسا بايطاليا جعل فى صورة التعويض لها عما فقدت فى ألمانيا ، ولاح وضع مملكة بولندة تحت حكم القيصر الروسى كأنما هو استرجاع يعوض بدرجة ما كل ما أصابها من التقسيمات ، وخيلوا توسع بروسيا فى أرض الراين ونصف سكسونيا فى صورة التعويض والمكافأة • وفى كل هذا الذى ترى ، لعبت المطالب القومية بالاستقلال دور عبارة رنانة فى أحسن الأحوال • فهل يمكن أن يوجه ذلك الى مؤتمر فيينا على أنه غلطة أساسية فى بعد النظر والسياسة ؟ ان حكما كهذا لن يكون الا حكمة تاريخية هينة رخيصة لأنها واثنا بعد ظهور الحقائق • ومرد ذلك أن مبدأ القومية لم يكن أنضج ولا أنسب من أى تجريد عام آخر يطبق ويتخذ أساسا للمجتمع السياسى الأوروبى • فهو مبدأ لم يتيسر له احراز الوعى بوصفه مطمحا عاطفيا معترفا به من الجميع وفكرة باعثة للحيوية الا فى اثناء القرن ، وعندئذ أسفروكذلك أنه ينطوى على عواقب خطيرة •

وقد رأينا كيف أن التنبّه الكامل لطابع قومي أهلى قد أنبثق من تربة الحركة الرومانسية . اذ أصبح من العرف الدارج ترجمة كل حاجة ذهنية الى ما هو فطرى وأصيل وخالص الى لغة المصطلح الشعبى . فان الوعي القومى قد اتخذ لون وشكل احساس بالروايات التاريخية الماثورة وتجسد كمادة للشعر والقصص . ولكنه لان أصبح مطلب الناحية القومية شعارا لذلك الزمان بدرجة تزداد قوة وطغيانا فى كل آن ، فان تيار الفكر الرومانتيكى ليس وحده المسئول عن ذلك ، بل المسئول أيضا هو التحولات المادية والتكنولوجية الملحوظة بجلاء فى حياة شعوب أوروبا . وهنا أخذت وظائف الحياة الاجتماعية العصرية بكل ما داخلها من تنظيم وميكنة (*) Mechanization متزايدة المعيار تعملان بصورة متزايدة فى ظلال سياق جو قومى . والواقع أنه قد تحددت الآن من الناحية القومية كل مهنة وكل خدمة ، فان المواصلات والتجسار والتعليم والاعلام والعلانية ورعاية المصلحة العامة وانشاء الطرق ، لم تقتصر فقط على شغل منزلة أهم منها قبلا ، بل شغلت أيضا قدرا كثيرا من الطاقة والالتفات الفردى والعام . وقد فعلت الامم ذلك بشكل ما أمة فى اثر أمة . وهنا أصبح الناس يقاربون الحياة ويعالجون شئونها من وجهة نظر قومية ، أكثر منهم آنفا بكثير . حتى لقد بلغ الأمر أن المثل العليا نفسها للحياة سرت اليها نزعة اتخاذ الاتجاه القومى . ولم تعد فكرة الحرية تنطبق على العالم ولا على البشرية ، بل على شعب المرء فقط . وهنا صارت المشكلات التى يواجهها كل مجتمع نوعية أكثر كثيرا منها قبلا ، سواء أكانت تلك المشكلات سياسية أم اقتصادية أم فكرية : وسواء أدارت حول دستور أم سكة حديد أم التشريع الاجتماعى أم تصحيح جميع أنواع الأخطاء والاساءات . لقد تم تحديد جميع هذه الحاجات تحديدا قوميا : واذا هى تنطبق بصفة عامة على أية بلاد وأى شعب كمجنوع .

فلا غرو أن يفوز مبدأ القومية بوصفه قوة هادية لكل سياسة وتدير للدولة باكتساب ميادين متزايدة الاتساع ، وأن تتعرض صحة المبدأ القومى وقدرته على أداء الخدمات لخطر المبالغة فى تقديره مثلما تعرض فى الماضى عادة لصنوف من الاهمال وعدم الاكتراث . وفى ثنايا ذلك ازداد على مدى الأيام الميل الى نسيان مسألة واضحة ، هى أن الدولة انما هى على المدى الطويل حقيقة الحياة السياسية وواقعها ، وأن الأمة هى المثل

(*) الميكنة : التحول بالصناعة والاعمال الى الشكل الميكانيكى

(المترجم)

الأعلى لتلك الحياة وهي البرنامج والشعار والمطمح المرجو . ولو تأملنا الدولة من الناحية التاريخية لتجلى لنا أنها تحتل المكان الأول بكل أرجاء أوروبا ، وأن الأمة هي ثمرة الظروف الحية داخل حدود دولة بعينها . ولم تكون الأمة نفسها إلا في ظل السلطة وداخل سياقها ، حتى في تلك الحالات التي تبدو فيها الوحدة القومية والتجانس اللذان أصبحا واضحين في النتيجة النهائية للتطور كأنما هما أمران ضمنيان باعتبارهما النتيجة النهائية التي تحتتمها الضرورة في ظل الظروف الطبيعية لماضٍ سعيد .

ومع ذلك ، فمنذ نهاية القرن الثامن عشر فصاعداً ، وبينما فكرة الوطن والأمة تكتسب محتوى ولونا وانفعالا نفسيا ودم حياة مطردة الزيادة على كر الأيام ، فقد تطور بالضرورة تنافر مؤلم كلما عجز الوعي عن التقابل وطبيعة الدولة . فلو سارت الأمور على ما يرام ، لوجب أن يتوأم كل من العاطفة القومية وحب الوطن وحاسة الولاء نحو إحدى الدول تواؤما تاما عند كل شعب . غير أن ذلك التواؤم لم يحدث بأية حال في كل مكان . فحيثما أعوزت الوضع علامة منسجمة موحدة المركز ، تطورت التذمرات المؤذنة بالتمزق . ومن المعلوم أن أوروبا في عهد إعادة الملكية امتلأت بمثل هذه الأنواع من التذمرات وتقاطعت التمزق المحتملة . فان قاهري نابليون : - إنجلترا والنمسا وبروسيا والروسيا ، أصبحن بالإضافة إلى فرنسا المنهزمة (التي ظلت إحدى القوى القائمة رغم سقوط امبراطوريتها) ، سادة المسرح السياسي بوصفهن الدول العظمى المعترف بها . والواقع أن المعنى الضمني لتبوء إحدى الدول مكانة الدول العظمى ، انطوى على خرق للمثل الأعلى الذي شكلته النظريات السياسية في القرن الثامن عشر والذي طورته الثورة « الفرنسية » ، وبمقتضى تلك النظريات لم يكن ثمة مكان لتسلط الدول الكبرى على الصغرى . على أننا لو استعرضنا تاريخ قرنين كاملين من الاتفاق الأوربي والصراع الأوربي لوجدنا هذا التسلط شيئا مألوفاً بالغ الألفة . وما قد ظهر آنذاك بوضوح أعظم منه في أي وقت آخر ، أن الاعتراف بأسبقية الدول الكبرى إنما هو النتيجة الحتمية للحقائق ، غير أن هذا التنظيم الفعلي لأوروبا إلى دول صغرى وكبرى لم تكن له علاقة كبيرة بمبدأ القومية . إذ أنه أقيم على القوة السياسية لا على صلة القربى السلالية فليست ألمانيا هي الشيء الهام كدولة عظمى ، ولا حتى الاتحاد الكنفدرالي الألماني المنشأ حديثاً ، الذي ادعى أنه هو الذي تجسدت فيه وحدة ألمانيا ، وإنما هو بروسيا - وما يجدر ذكره هنا أن بروسيا نفسها كانت لا تزال بعيدة كل البعد عن أن تسمى أمة متجانسة . وهي لم تدع يوماً أنها نهضت

الى القوة كامة • وكل ما فى الامر أنها كانت دولة ، وأنها تريد ان تظل كذلك • وفى ١٨١٣ ، العام الذى أهاب فيه فردريك الثالث برعاياه أن يحرروا أنفسهم من نير الفرنسيين فى منشوره الذى جعل عنوانه « استنفار لشعبى » ، لم يخاطب هؤلاء الرعايا لا بوصفهم بروسين ولا على أنهم ألمان ، بل أحصاهم بأسمائهم فهم البراندنبرجيون والبروسيون والبوميرانيون واللتوانيون وهلم جرا • وهنا يتجلى أن التفريق بين مفهومى الدولة والامة عندهم بلغ أضال مبلغ • فلا غرو أنه فيما سلف من أيام أسرة هابسبرج ، لم يعد تنوع الفوارق القومية داخل ممتلكاتهم المتراصة الأطراف على أحد بأية متاعب بالغة الخطورة فيما يتعلق بالنمسا •

وقامت الى جوار الدول العظمى بضع من الدول الاوربية الصغرى المستقلة يتقابل سكانها بدرجة ما وعددا مماثلا من القوميات • وقد قام الأساس فى تلك الدول اما على صلة قريى سلالية ولغوية تقليدية ، كما هو الحال فى الأمم السكندناوية ، واما على تقليد سياسى من الوحدة والتماسك التاريخى الأساس كما هو شأن سويسرا ، كما أنه يقوم عادة على خليط من الأمرين • فاما الوحدة السياسية لمملكة الاراضى المنخفضة الجديدة فكانت لا تزال بحاجة الى أن توضع موضع الاختبار • وقل من الدول ما تم فيه الى حد ما اكتمال التجانس القومى بين السكان • وذلك بينما التذمرات القومية تتطور وتختمر فى كل مكان تقريبا ، فان الذى حدث بالأراضى الألمانية وإيطاليا وأيرلندا ، وبدرجة لا تقل عن ذلك - فى أماكن لم يبرح الناس يعيشون فيها فى حالة خضوع وقهر تام كما هو الحال ببلاد البلقان ، أنهم أصبحوا على وعى بطابعهم القومى وشرعوا يكافحون فى سبيل الحرية والاستقلال • ثم ان التربة الرومانتيكية التى تطور فيها الوعى القومى قد أنتجت أيضا فى تلك المدة ثمرة فاخرة وناضجة زاهرة • فلتن حدث ذات يوم أن الأفكار الرومانتيكية لنخبة من الخاصة المفكرين ، أثرت أنرا مباشرة فى السياسة العملية ، فان موطن ذلك الأثر نشوب حرب استقلال اليونان • فهى حركة نشطت فيها المثل العليا للعصر بأسرها : مثل التحمس للحرية ، والحمية للعصور الحالية العظيمة ، والاعجاب القشيب بكل ما هو شعبى أصيل ، وعاطفة الأحزان العالمية لدى الشاعر بيرون ، وليس عاطفته فحسب ، بل وشجاعته أيضا •

ونتيجة لذلك زادت المجموعة السياسية للدول الأوربية عضوا آخر جديدا ، هو بلاد اليونان وذلك فى نفس الوقت الذى بدأت فيه إعادة الملوك الى عروشهم • ثم جاء بعد ذلك دور صربيا ورومانيا وبلغاريا ، فانضمت جميعا الى الصفوف التى تضخمت فى هذا القرن بانضمام طائفة من الأعضاء الجدد • غير أن الحركة المضادة نحو انقاص عدد الدول

ما لبثت أن تجلت سريعا بدورها فيما حدث من اختفاء خمس دول في إيطاليا وأربع بألمانيا حين أسست بكل منهما دولة متحدة وقومية . ومضى القرن العشرون في نفس ذلك النهج . فان من الخصائص التي تجلت في التاريخ الاوربي منذ نهاية عهد نابليون اجتماع كل من العمليتين معا : عملية التوحيد (وبها ينقص عدد الوحدات السياسية) وعملية التقسيم (وبها يرداد من ثم عدد تلك الوحدات) . على أنه يجدر بنا مهما تحملنا من مشقة ، أن نتأمل هنيهة تلك النزعة في اتجاهين متقابلين ، وذلك لأن التضاد هنا ينطوي على مشكلة ذات طبيعة عامة : مشكلة الدولة الكبرى والدولة الصغرى .

لقد تعلمنا منذ أيام دراستنا أن ننظر الى حادثين تاريخيين عظيمين حدثا في القرن التاسع عشر ، وهما توحيد إيطاليا وتوحيد ألمانيا ، من زاوية التقدم قبل كل شيء أو اذا لم يكن ذلك التقدم محققا تماما ، أى كان مجرد تحسن تناولناه من حيث هو على كل حال ضرورة منطقية وطبيعية تعطل التفكير في اصدار الحكم الناقد ، والواقع أن التاريخ قد قال كلمته . ولن يفكر انسان في المجادلة مهما أجاد انتفاء الأسباب بأن نتائج هاتين العمليتين التاريخيتين مستوجبة للأسف . ويهمنا أن نشير الى مسألة أخرى مختلفة تماما ، هي التعبير عن الشك بوجه عام في هل يصح اعتبار تمثل الوحدات السياسية والثقافية وامتصاصها في الوحدات الكبرى نعمة وبركة على العالم . اذ يبلغ من شدة نزوع عصرنا الى الانبطاح على الأرض اظهارا للاعجاب بكل ما هو ضخيم الكم ، ان كل كلمة تقال دفاعا عن الدولة الصغرى تصبح شيئا يجزى في أوانه المناسب . فمن جنح الى أن يفترض دون مزيد من اللفظ والزناط أنه يحسن تفضيل الدولة الكبرى على الصغرى ، فهو فريسة لمغالطة منطقية لو أن فرانسيس باكون كان حيا لمنحها مكانا بين ما سماه أصنام السوق ، قاصدا بذلك الأفكار التي تقف حجر عثرة في سبيل الحكم الواضح على الامور . ذلك أن المغالاة في تقدير قيمة الكم انما هي من أرخص تحيزات الانسان العصري الذي أزهقته وأذهلته انتصارات السرعة والقوة الميكانيكية وسهولة التنقل . ومنذ أمد غير بعيد اتحفنا المؤرخ السويسرى فرنر كايجى بتقويم ممتاز للدولة الصغرى ومركزها في الفكر الاوربي في القرون الاخيرة ، وقد استخدمت فيما يلي دراساته شاكرا له . (١) أياديه على العلم .

ولو تأملنا الفكر السياسى فى القرن الثامن عشر ، الذى لم يضع فى حسبانہ بحکم طبيعة الاشياء سوى العلاقات والامكانيات السياسية المحدودة لوجدت ، أن تقدير المجتمعات السياسية ذات الحجم المعتدل كان هو السائد على الافكار غير منازع . مثال ذلك أن مونتسكيو كان يعد الشكل السياسى للجمهورية مقيدا برقعة صغيرة من الارض ، ويعتبر شكل الحكم الملكى مناسباً لرقعة أرضية معتدلة الكبر ، على حين أن الحكم الاستبدادى القائم على مبدأ الخوف ، قد اعتبره مونتسكيو شيئاً طبيعياً للمملكة الضخمة المتراصة الأطراف . فقد كتب يقول : ان الدول الصغرى تقع فريسة للدول الكبرى ، ولكن الدول الكبرى تقع فريسة لنفسها . على أنه لا شك أن تفضيل مونتسكيو للنظام الجمهورى شيء لا ينكر ، فهو بذلك يؤثر الدولة الصغيرة : اذ أن أساسها حسبما يرى مونتسكيو نفسه هو الفضيلة ، على حين أن أساس الدولة الملكية هو الشرف . وهو يذكر بصورة نوعية محددة أن الفضيلة التى يعنىها ليست الفضيلة المسيحية ، إنما هى حب للوطن وللمساواة . فكان الوطنية اذن قد رفعت حتى أصبحت أساساً معترفاً به لخير أنواع الأشكال السياسية . فاذا انتقلنا الى روسو وجدناه يرفض فكرة الدولة الكبيرة رفضاً باتاً هو الآخر : ذلك أنه كتب فيما كتب أن المملكة المتراصة ليست دولة ، لأن الفرد لا يمكن عندئذ أن يكون له فيها نصيب فى توجيه الشئون .

ولم تبرح دول المدن الهلينية فى الازمنة الحالية والامتداد المتواضع الذى بلغته روما كجمهورية ، كالعهد بها دائماً ، منارات تشخص اليها الأنظار بوصفها التجسيد التاريخى للمثل الأعلى السياسى . وعندما رأى سيسموندى أن المثل الأعلى المثلث للمراكز الثقافية قد مثلته تقريباً المدن الجمهورية الإيطالية بكثرتها المفرحة ، أو عندما اعتقد كـولـهـولـر أنه يستطيع استرجاع مثله الأعلى الملكى المحافظ فيما يقوم بما سماه بدولته الوراثة من علاقات أبوية ، فإن الصورة التى تمثلها الفسكات فى عقليهما ، على أنها الوضع الأمثل ، ان هى على الدوام الا الوحدة السياسية ذات الأبعاد المحدودة . وكذلك شأن فولتير ، فانه ممن اعتقدوا أن الحب الحق للوطن لا يمكن أن يقوم الا فى منطقة ذات اتساع محدود . قال : كلما زاد اتساع الوطن قل حب المرء له ، وذلك لأن الحب المقتسم يصبح أضعف . ومن المستحيل على المرء منا أن يحب بحنان عائلة بالغة الكبر لا يكاد أن يعرف أفرادها ، (٢) . وعندى أن ذلك ينطوى على مسكة من الصدق : ذلك أن لباب الوجدان الوطنى يجتمع فيه على الدوام تعلق وثيق بأرض المرء الأصيلة . وقد وجد دى توكفيل فى أعظم دول الدنيا جميعاً

وهي الولايات المتحدة الأمريكية ما يؤكد رأيه من أن أصغر جمـاعة سياسية ، وهي المدينة *municipium* الرومانية ، وهي هنا المدن القائمة في نيوانجلند ، إنما تشكل مناط القوة من دولة حرة ، وبذلك عاد بشكل ما الى صورة تجريدية تتعلق بتكوين الدول التي قدمها بالفعل توماس الأكويني في كتابه (*De regimine principum*) .

ولسنا ننكر أن الامبراطورية الرومانية المقدسة القديمة التي تهاوت مجللة بالعار في ١٨٠٦ كانت مسخا شائها بشعا سخيـفا لدولة ، بما اجتمع فيها من وحدات مستقلة متفاوتة الاستقلال يقارب عددها الثماني عشرة دولة ، كما أن العدد المحدود الكثرة للاتحاد الكنفدرالى الألماني الجديد ، الذي اجتمع فيه ، ما يقارب خمسا وعشرين دولة ، كان أيضا غير مرضى من وجهة نظر كل من السياسة العملية والنظريات السياسية على السواء .

وربما جنح المرء الى تصور كل ألماني قح محب للحرية على أنه انسان تلهمه منذ ١٨٤١ الرغبة الجارفة الى الوحدة الالمانية التي نشهدها عند أرنست موريتزارندت . على أن الواقع يخالف ذلك تماما . ومن العجب أن المؤرخ ارنولد هيرن الذي لا مجال للشك في عواطفه نحو ألمانيا ، قد اعتبر احتمال اتحاد ألمانيا في دولة واحدة في المستقبل : « القبر الذي ستوارى فيه الثقافة الالمانية والحرية الاوربية » . وليس ثمة شيء أدعى الى هدايتنا وارشادنا في هذا الصدد من أن ننظر المكان الذي شغله مفهوم « الوطن » في عقل ذلك الألماني النبيل القح الذي استطاع كهلا في منتصف العمر أن يبسط للعالم معنى العدالة والحرية عنده : وأعنى به ياكوب جريم .

فان الأخوين جريم بدأ عملهما مع بداية العام الجديد (١٨٣٠) ، فقبلا في جوتنجن المنصبين اللذين فقدوا بعد ذلك بثمانية أعوام بطريقة غاية في الشرف : أولهما ياكوب ، وهو في الخامسة والأربعين من عمره وقد طبقت شهرته العالم كله كاستاذ علامة وأمين مكتبة ، وأخوه فلهم وهو أصغر منه بسنة ويعمل أمينا مساعدا لمكتبة . وكتب ياكوب عند مستهل الصيف ترجمة ذاتية قصيرة بناء على طلب جسستي (٣) . وجسأت محاضرة الافتتاحية بالجامعة بعد ذلك في نوفمبر (٤) ، وقد جعل عنوانها عن الحنين الى الوطن *De desiderio patriae* وهي خطبة مدرسانية لاتينية طرازية استوحى الهامه فيها من قراءات نثار في شيشرون (٥) . وواضح من كل كلمة تحتويها المحاضرة أن جريم يفهم من كلمة الوطن مجرد مسقط السراس *Heimat* بأضيق معانيها : « حيث أبلى المرء جميع الطرقات والممرات بأقدامه منذ عهد الطفولة والصبا » ، « حيث تعتقد أنك مستطيع

أن تستمع الى أصوات من قبور اجدادك توجه اليك النصيح والتشجيع ،
فالألمانية على حد قوله ، تتحدث عن ذلك الحب المضنى للوطن الذى يتسمى
بذلك الاسم الجميل الحنين الى الوطن Heimweh ، والحق أنه لم يضطر
الى الاعتراف لصديقه ليمان أنه « عني فى سره أيضا ولاية هس Hesse
بكلماته » ، واضراؤه للغة الألمانية لا يسمع فيه لفظ واحد عن الوطنية
السياسية الألمانية . هذا الى أن ضيق حدود وجدانه الوطنى يكاد يسمع
بشكل أوضح فى الترجمة الذاتية . فالوطن الذى تعلم حبه هو وأخوته
منذ نعومة الأظفار هو ولاية هس المنتخبة Electoral Hesse وذلك لأن
دارمشتات (*) Darmstadt لا تكاد تشترك هنا فى ذلك الحب . وكان
تعلقه بها شديدا ، حتى لقد صمم أن يعيش فى هس Hesse ويموت
فيها ، فرفض قبول كرسى أستاذية بجامعة بون فى ١٨١٦ ، على أنه عاد
بعد ثلاثة عشر عاما فأباح لنفسه أن يعين فى جوتنجن ولكن فى كثير من
التمنع . حتى اذا اضطر الى مغادرة منصبه والولاية فى أخريات ١٨٣٧
بوصفه أحد رجال « جوتنجن السبعة » الذين رفضوا أن يسمحوا بأن
يحلهم الملك من قسم أقسموه يوما ما ، لم يبرح قلبه متعلقا أشد التعلق
بولايته هس Hesse (٦) الحبيبة .

وكان احتمال توحيد ايطاليا موضع التشكك أيضا من جهات
متعددة . فان نابليون لم يكن ممن يؤمنون بذلك ولا مترنيخ أيضا . وكان
نيبور ورائكه يريان ذلك الراى أيضا ، بل الواقع أنه حتى جيوبرتى
نفسه رغم كونه أحد مؤسسى جماعة التحرير والوحدة الايطالية
Risorgimento لم يستطع - شأن كثير من الايطاليين فى زمنه -
تصور ذلك التوحيد الا بشكل اتحاد كنفدرالى (**) .

على أن قوة الدفع التى لا سبيل الى مقاومتها فى ذلك القرن اتخذت
الاتجاه المضاد . فكل شيء فى الحياة السياسية والاجتماعية والتقنية
والاقتصادية ، اجتذبه دافع التجمع المركزى للكم فى حالة تشبه تأثير
الجازبية . فان بعض ما فى المجال غير المادى من قوى كيفت نفسها أعجب
تكييف وأجوده وفق هذا التحول فى النظام المادى للعالم وكانما دلت

(*) دار مشتات : هى عاصمة دار مشتات هس بألمانيا قرب فرانكفورت .
(المترجم)

(**) الفرق ظاهر لكل دارس تاريخ بين الاتحاد الفيدرالى ذى الدولة المندمجة
القوية التفاسك والوحدة ، والاتحاد الكنفدرالى المكون من أجزاء شبه مستقلة .
(المترجم)

جميع الظواهر على أن تقدير الدولة الصغيرة قد فات أوانه وانقضى .
 إذ حدث حتى في أثناء القرن الثامن عشر في معارضة واضحة لآراء
 مونتسكيو وروسو ، أن الدولة الكبيرة التي عمادها وجوهرها القوة والتي
 آلتها وأداتها الممكنة هي العنف قد لقيت الثناء . ومن أول من بشروا بها
 المؤرخ الألماني أوجست لودفيج شلوتسر (١٧٣٥ - ١٨٠٩) . فالقوة
 العسكرية واتساع رقعة المساحة وضخامة عدد السكان هي عند الأشياء
 التي تحدد قيمة الدولة . أما الفن والشعر فلا مكان لهما في وجدانه ،
 وأما الاغريق القدماء فموضع احتقاره ، وأما الدولة فلا عمل لها في رأيه
 إلا السياسة . وكثيرا ما يشير بعض الباحثين إلى أن شلوتسر قضى زهرة
 أيامه في روسيا - وفي القرن التاسع عشر ظهر في هذا الاتجاه من تعجيد
 القوة ، أحد أفراد الطليعة فيمن كونوا جبهة معارضة للمثالية السياسية
 Political idealism هو المؤلف يوهان جوستاف درويزن (١٨٠٨ -
 ١٨٨٤) . فقد أعلن درويزن أن القوة في حياة الدولة ضرورية
 كضرورة الحب للعائلة والايمان للكنيسة والجمال للفن . وفي عالم
 السياسة يحدث قانون القوة أثره بنفس الطريقة التي يحدث بها أثره
 قانون الجاذبية في عالم الطبيعة والماديات . ومهما يبلغ مدى ما قد تحتويه
 هذه العبارة من الصدق ، فانها لا تكاد تقبل كمبدأ مرشد يحتذى ، حتى
 تؤدي مباشرة إلى الذهاب إلى أن القوة والعنف هما أسس مبدئين في
 العالم ، على الرغم من أن درويزن يفترض مع ذلك أن مثل تلك القوة
 ستتجمع على أساس من العدالة والحرية .

وكان تطور القرن التاسع عشر يواصل بأسره التحرك صوب
 التماسك واتساع رقعة التكوينات المركبة الكبرى ، وهي الحال التي بدت
 فيها مجموعة الدول الصغرى كأنما تشغل مركزا ثانويا لا يحتمل إلا طالما
 وجدت الدول الكبرى أمامها شيئا تكتسبه من وجود الصغرى ، ورغبت
 في أن تستظل بظل من الشرعية . ولقد تحول الناس على
 وجه التقريب إلى الاعتقاد في الدولة الكبرى . ولأمر ما صارت عبارة
 الدولة الصغرى Kleinstaaterei مثار التعيير والسخرية
 بألمانيا ، البلد الذي قاسى من قبل طويلا من التمزق الموثس والعجز
 السياسى . ومن سوء الحظ أن سرت هناك نزعة إلى النسيان مضت بتأثير
 ما أحدثته فكرة الكم من خداع عام ، نزعة إلى نسيان حقيقة واضحة ،
 هي أن واحدة من قيم العالم العظمى الحالدة لا تدين بوجودها إلى دولة
 كبرى من حيث هي كذلك ، وأن جميع ثمار الحكمة والجمال والحضارة
 وأجودها صنفا قد انبثقت في دائرة علاقات سياسية بالغة التحديد

والضيق . وينبغي أن يتضح لكل انسان من نظرة واحدة يلقيها على ما نعرفه عن تاريخ العالم ابان الآلاف القليلة من السنوات التي تغطي تاريخه ، ان عالمنا هذا المنكوب قد قاسى من الدول الكبرى Großstaaterie أكثر كثيرا مما لاقى من الدول الصغرى Kleinstaaterei ولعل الكفة تنقلب يوما فتصبح الدولة الكبرى Grosstaaterie فى يوم ما معيرة هي الأخرى ، اذا ظلت الأسس الجوهرية للحضارة صحيحة ، واسترد القانون سلامته .

وتسلطت الى حد كبير على الفترة الوسطى من القرن التاسع عشر تيارات أو حركات كبرى ثلاثة : الحركة الليبرالية التحررية (مفهومه سياسيا واقتصاديا) والامبريالية الناهضة والاشتراكية المنبثقة . فالى أى مدى تأثرت الحركتان الوطنية والقومية ، وهما قوام المطامح المرتقبة التى يدور حولها بحثنا ، بنشاط تلك القوى ؟ .

ولم تفقد كلمة الحرية شيئا من نغمتها الحارة منذ أيام « الثورة الفرنسية » بيد أن المثل الأعلى للحرية تدثر بأشكال أكثر ايجابية - كما اتشح بمعنى ما معين بأشكال أكثر تحديدا . ومع ذلك فان محتوى الطموح الى الحرية اختلف بين كل حالة نوعية وأخرى وذلك لأن معناها عند من يعيشون تحت نير الحكومة المطلقة كان حق المواطن فى الحصول على صوت شئون الدولة . ورأى الكثيرون أن تحقيق تلك الرغبة ربما حصل على وسيلة للتعبير عنه فى صورة امتلاك دستور مكتوب يقوم على الايمان المغلظة ويشترط فى سلامة قاطعة تامة تحكم البلاد . وقد امتلأ العقد الأول من السنين بعد رجوع الملكيات بالثورات البلهاء الساذجة - قامت مثلا فى نابلى وبيد مونت وأسبانيا والروسيا - التى اعتقدت أنها بلغت أهدافها بمجرد اعلان مثل ذلك الدستور ، الذى كثيرا ما وضع مشروعه طبق نموذج جاهز . على أن الجماعات التى تولت القيادة فى تلك الحركات باسم الشعب ، لم يكن لها فى العادة أى تفويض يخول لها أعمالها عدا حماسها . بل هى أشياء لايمكن تسميتها هيئات محبوسة التماسك . وكلها لم تزد عن دسائس أو مؤامرات دبرت فى الأندية السرية للكربونارى (*) فى جو من الايمان والحناجر والكتمان . والحق أن هذه هى المدرسة الرومانتيكية لتدبير الثورات .

(*) الكربونارى : جمعية سياسية ثورية سرية قامت بجنوب ايطاليا فى النصف الاول من القرن ١٩ ، وحاربت الحكم البونابرتى والبوربونى ، ولعبت دورا فى حركة مازينى . (المترجم) .

وليس معنى ذلك أن ما يبذل فيها من شجاعة وتضحية أقل قدرا .
اذ أن في الامكان تسمية العاطفة التي تلهمهم بأنها وطنية حميمة ، لاتنبها
قوميا طرازيا . ذلك أن الوطن الذي يثورون من أجله يصح أن يبلغ مبلغ
أسبانيا أو الزوسيا من الاتساع ، وقد يبلغ أيضا مبلغ نابولي أو بيدمونت
من الصغر .

وقبل انقضاء زمن طويل وجد هذا الدافع القوى الى التحرر الذي
ظهر في بواكير القرن التاسع عشر شخصية تجسد فيها ، شخصية
تجتمع فيها الوطنية والقومية بحرارة ، وقد أدخلت في مجال الحرية
جميع ما يتصل من فكرات بالنهضة الفكرية والاجتماعية التي ملأت آفاق
العصر . ولم يكن ذلك البطل سوى جيسيبي مازيني رسول الوحدة
الاطالية . لقد عادت الى الحياة في شخص مازيني جميع آيات المثالية التي
تأثر بها القرن التاسع عشر . فلئن ظل مؤسس نظرية الوحدة القومية
أكثر منه منقذ تلك الوحدة ، فليس ذلك عن نقص في الشجاعة
أو قصور في ارادة العمل . ذلك أنه أورد حياته موارد الخطر من أجل ايطاليا
منذ مطالع شبابه الى أن انتهت حياته . وحكم عليه بالاعدام مرتين ، كما
أنه قضى زهرة عمره في المنفى . وقد اعتبر التقدم حقيقة ماثلة ووعدا
صريحا . وتوقع الحصول على المنافع جميعا من مبدأ الترابط الذي استعاره
من سان سيمون ، وتقبل العمل القومي على أنه رسالة أي ضرب مما
يأتيه « المسيا » (*) Messia من تضحية وخدمات . فقه أراد أن ينظم
الشباب في كل مكان حتى ينهض بأعباء الحرية ، وأنشأ على التوالي
جمعيات ايطاليا الفتاة وسويسرة الفتاة وأوربا الفتاة . وقد علم الناس
أن الثورة التي تعود بالنفع في كل مكان ضارت تحمل في أيامه اسم
الجنسية أي نوع القومية Nationality وينطبق مثله الأعلى على كل
الشعوب وكل الدول ، على أنه كان يعتبر أن شعب ايطاليا قد تلقى
الدعوة الاولى والرائدة . ومن رأيه أن فرنسا قد قامت بدورها وانتهت
في ثورة ١٧٨٩ ، وما قد جاء دور ايطاليا الفتاة الدائمة الفتوة .

والمعروف أن نقطة الابتداء عند مازيني هي منطلق روحى
بحث . فهو يرى أن الله تجلى فيما جرى به قدره التقدم من تطور
الشعوب ورفعها صعدا . فالآن ستحل محل المطامع الفردية البارزة في
الماضى حركة جماعية Colectivism قد أجيد تخطيطها . وهنا أيضا
يشم القارىء أثر سان سيمون وأفكاره . والثالث المقدس الذي اشترط

(*) هو المخلص المرتقب أو المهدي المنتظر . (الترجمة)

مازيني وجوده كاساس للمجتمع المقبل يأترف من الحرية والمساواة والانسانية . والشعب هو المفسر الذي من حقه تاويل الارادة الالهية . والجمهورية هي الشكل السياسى الصالح الوحيد ، والمنسك الذى يستطيع به الشعب تنفيذ واجبه هو حق الاقتراع العام . والذى ينبغى ان يكون « المسيا » المسيح المنتظر لهذا التنزيل الجديد ليس شخصا مفردا بل هو شعب مجتمع . وسيهب الناس من فورهم ويعقدون جمعية أو مجلسا .

وسيصدر عن تلك الجمعية اعلان يتخذ شكل ضرب من معجزة عيد الحصاد ، وهو فى هذه المرة ليس اعلانا للحقوق بل للمبادئ ، أى انه اعلان بواجبات الانسان : واجبات الاخلاص والتضحية والتضامن . وفى الوقت المناسب ستنضم جميع الامم الاخرى الى الاعلان وتمسك به . وينبغى أن نشير هنا الى أن شكل هذه الأفكار يذكرنا بقوة بأفكار كولاى ريانزى ، وإن اتصف مازينى - بصورة لا تدع مجالا لموازنة - بقدر من النبل والنقاء أكبر كثيرا مما لكولاى ريانزى تربيون الشعب المتهوس الذى عاش قبل ذلك بخمسة قرون .

على أن مازينى اتصف بمغالاته فى المثالية العنيدة ، وهو أمر انتهى به الى مصير من اليأس الفاجع . فتخلى عنه أصدقاؤه وانفصل عن غاريبالدى ، كما أنه ظل فى صراع دائم مع كل ما يتصل بالاشتراكية أو يمت اليها ، وهى فى رأيه شئ يتصل بالتقدم فى مطبخ البشرية . وفى أثناء حرب ١٨٥٩ ، أصبح نفوذه عائقا له أكثر منه مساعدا ، كما أن ما أسفرت عنه الحرب من نتيجة ، هى قيام مملكة بايطاليا واعتلاء بيت سافوى العرش ، خلفت الجمهورى القوى الأمين فى حالة يأس دائم . ومع ذلك كله فالى مازينى يرجع الفضل فى إثارة الشعب ودفعه الى ارادة الوحدة ، وتعليمهم احتقار انقساماتهم التافهة والتركز على بكرة أبيهم على العمل العظيم الذى يواجه تلك الأمة بصورة أوضح وأشد حتمية منه مع أية أمة أخرى ، وهو تأسيس الدولة بوصفها الاطار الركين للدعائم للأمة .

أما الحرية ، فانها بوصفها مبدأ سياسيا بحثنا قد بدا أنها لا تقتصر فقط على سهولة الامتزاج بمبدأ الجنسية أى نوع القومية، بل وتتطلب أيضا الاعتراف بالقومية بوصفها أساسا لا غناء عنه ، ذلك لأن الحرية تحتاج الى موضوع تدور حوله . وقد أخفقت الدولة فى نقاط كثيرة فى اظهار نفسها بمظهر المعبر الكفء عن الحرية . فانها لم تستطع تماما ارضاء جميع الناس الذين يعيشون داخل حدودها ، اما لأن السكان أعوزهم

التجانس القومى أو لأن النظم الادارية كانت تسرف فى أدائها عملية ذات جانب واحد . على أن الجنسية من الناحية الأخرى ، وهى التى تعلق بها بحرارة بالغة قدر كبير من الاحساس الاجتماعى للعصر ، بدت الموضوع الطبيعى للحرية المشتهاة ، والسبب فى ذلك هو ما قام بين الدولة والحرية من اعواز شديد فى الانسجام . وآية ذلك أن أصدقاء الحرية فى المدة من ١٧٨٩ الى ١٧٩٢ قد خامرهم شعور ما باحتقار الدولة وعدم الثقة بها . أجل انهم أحسوا أنها لا بأس بها كشكيمة كابحة تحول دون استخدام الحرية بغير اكتراث ، أما فيما عدا ذلك من أغراض فإنها ينبغى ألا تتدخل فى حياة المجتمع الا فى أضيق الحدود . هذه هى الطريقة التى كان توماس جيفرسون وأمثاله يفهمون بها معنى الحرية وواجب الديمقراطية فى الجمهورية الحرة (الكومنولث) الجديدة للولايات المتحدة . على أنه قدر لذلك الاتحاد الفدرالى أن يستكشف بسرعة ، أن الحرية لا تخدم باظهار مثل ذلك الاحتقار لعمل الدولة أما الأقطار الأوربية بما تجمع لها من تقاليد سياسية أقدم ، فقد ألف الناس فيها عادة وجود توازن معين بين السلطة والحرية . وكأنما النزعة التحررية الليبرالية السياسية والكفاح من أجل الاستقلال القومى لا يبدوان الا مجرد شكلين من أشكال عملية التقدم ، التى لا يشك فيها انسان .

وقد اكتسب المثل الأعلى للحرية منذ أمد بعيد ناحية أخرى الى جوار الجانب السياسى هى الناحية الاقتصادية . وذلك أن التوسع المستمر للحياة الاقتصادية قد ركز روح العصر أكثر فأكثر على مصالح الصناعة والتجارة والزراعة . اذ أن فكرة الرخاء اكتسبت رنة مقدسة تقريبا لدى جيل شغلته المنفعة ، جيل تعلم فى مدرسة بنتام (*) . ولو بحثت فكرة التجارة الحرة فى حد ذاتها لما ظهر أن لها الا أضعف العلاقات بفكرة الوطنيه أو القومية . غير أن الموقف الواقعى أدخل ذلك المثل الأعلى عنوة الى أشكال الدولة والقطر والأمة ، وذلك لأن الوحدات الفعلية فى الحياة الاقتصادية والتجارية لم تكن هى النقل بالسفن ولا تجارة الحبوب ، ولا التعدين ولا نظم المصارف ، وانما هى المظاهر المحددة لتلك كلها من فروع التجارة على ما وجدت ونظمت فى مختلف الدول . وقد جرت العادة منذ أيام العصور الوسطى أن الدولة حاولت بكل مكان تقريبا تنظيم التجارة جهد استطاعها لمصلحة خزانها وشعبها . وما قد ظهر

(*) بنتام (١٧٤٨ - ١٨٣٢) فيلسوف واقتصادى ومصلح تشريعى انجليزى .

(المترجم)

المبدأ الجديد الخاص بالتجارة الحرة الذى شاء أن ينكر على الدولة أى تدخل فى هذه الشئون جميعا . وهنا اكتسب المثل الأعلى للحرية شكلا جديدا ماديا ونفعيا صرفا . ومع ذلك ، فإن الحرية ظلت هى المثل الأعلى ومن المحقق أن ريتشارد كوردن لم يقل مثالية ولا تفاؤلا فى الحقل السياسى عن مازينى ، كما لا شك أنه يكمن وراء تبشيره بالبديهة والعقل السديد Common sense والخلق البسيط قدر من الحمية المقدسة والاخلاص المجرد من الغرض يساوى ما يكمن وراء تأملات الايطالى الحافلة بالتنبؤات ، كما يعادل ما فيها من الوهم والخداع الكثير . وقد قام النظام الفكرى للمدرسة المانشسترية على افتراض وجود عالم ملؤه النظام والتقدم يسيطر عليه ، بما قام عليه بنيانه من دول مستقلة متكافئة - الاعتراف ببداى العدل والاحسان ، وهكذا مضى ذلك النظام فى سبيله القائم على الانتاج والتبادل متجها نحو الرخاء والنجاح والسعادة فى ظل المنافسة السلمية . وقد افترض نظريا أن وحدات الانتاج فيه هى الاقطار المتميزة بعضها عن بعض من الناحية الجغرافية بما حوت من موارد طبيعية ، وارتأى من حيث الانتاج ضرورة أن تقصر كل أرض نفسها جهد الطاقة على ما تنتجه بصفة طبيعية . وهو نظام يفترض أن المنافسة الدولية الحرة لا بد أن تخلق من التجانس فى التبادل التجارى ما يكفل الرخاء العام ويضمنه . وستظهر البضائع الرخيصة أنها الحل الذى يقضى على كل شر اجتماعى ؛ فبفضلها ستتم الاصلاحات الاجتماعية الضرورية ويصان السلام . وقد كتب كوبدن يقول : « ان التجارة الحرة هى اللقاح الذى يملأ جميع أمم العالم بالرغبة الصحية النافعة التى تدفعها الى التماس الحضارة » . وهو يرى أن الصادرات وعدم التدخل فى عملية الانتاج هما العاملان اللذان يحددان سياسة جميع الحكومات التى ستظهر مستقبلا . ولا شك أن انجلترا تخدم الآخرين حين تجعل من نفسها مثالا لهم وهاديا ومرشدا . وقد حصلت سياسة توازن القوى على زمانها ومضت . وكذلك نالت قسسطها من الوقت سياسة التوسع الاستعمارى التلى ولى أوانها هى أيضا . ومن ثم أحس كوبدن أن اليوم الذى لا تملك فيه بريطانيا قدما واحدا من الأرض فى قارة آسيا سيكون دون ريب يوما سعيدا .

وذلك كله شئ جميل جدا ، لولا أن ارتبطت به لفظة « لو » : فهو يعمل عمله لو أن العالم اتصف حقا بالفضيلة التى يتطلبها النظام ، ولو أن العوامل الموجودة فى العملية كانت بالفعل الوحدات الجغرافية للانتاج ، لا الدول الموجودة حاليا بكل ما فيها من قلقلة وقللة انسجام . على أن

المسألة لا تقتصر على ذلك فقط . فان نظاما يقول : « كل انسان لنفسه الحرية لنا جميعا » ، انما ينطوي - حتى وهو فى أنقى صورهِ - على الاعتراف بخصومة قومية خطيرة ، بل يحتضن فى الحقيقة قانون الغاب ضمنيا . وذلك أن نظرية الحرية الاقتصادية خبات فى دخيلة نفسها بذور توسع جامع للمذهب الرأسمالى من ناحية ، فضلا عن بذور لا مفر منها لامبريالية حتمية لابد أن تصدر عن الدول والأمم القوية . ولم يحدث قط أن تهيأت الظروف لتزويد النظام بالشرائط التى يتطلبها لا فى الماضى ولا فى الحاضر . اذ أن الوحدات المنتجة تقاسمت الموارد تقاسما أبعد ما يكون عن المساواة . كما أن سلوك الدول لم يضبطه القانون الدولى الا فى أضيق الحدود . وفُضلا عن ذلك ، فانها لم تسيطر عليها تماما المصالح الاقتصادية على الاطلاق بالشكل الذى يوائم نظام مانشستر ولا نظام ماركس . مثال ذلك أن كافور وبسمارك أدارا تفكيرهما على أساس وتصرفا وفق موازين تختلف تماما عما لدى كل من كوبدن (*) ومازيني . ومع ذلك فان نظرية التجارة الحرة وعدم تدخل الدولة فى الحقل الاقتصادى - لو أخذت ككل - لظهر أنها أفضت على الرغم منها الى تركيبة الصورة القومية لأوربا ، بل حتى تركيبة نزعات الوعى القومى الحادة بها ولم تكن عاثقا لها بحال .

وفى الحين نفسه أنتجت أواسط القرن سياسيا ما لبث أن أتاحت له الظروف التى يستطيع بها اختبار مبدأ القوميات المستقلة وعجم عوده : هو نابليون الثالث وهو مغامر سياسى أصبح امبراطورا وحالم اجتماعى واقتصادى وصاحب نظريات ، دعى ليلعب الدور الرئيسى على مسرح السياسة الأوروبية العملية . على أننا لن نعننى هنا الا بموقفه من مبدأ القومية ، وحسبنا هنا تذكرا بسيطا لبعض الوقائع التى يعرفها الجميع . فهل كان تدخله فى صف الوحدة الايطالية لو وضع موضع التحليل النهائى الا ارتدادا منه لم ينل حظه من الدراسة والبحث ، الى سياسة مضادة للنمسا هجرت من زمن بعيد ؟ وهل هو فى اخفاقه التعس فى محاولة التدخل فى المكسيك أشد اهتماما باستقلال المكسيكيين القومى منه باحراز نجاح لدى الأوساط الشعبية السياسية لأوربا ؟ وربما لم يتح لنا بأية حال أن نسبر أغوار عقل نابليون الثالث ، وهو عقل لاشك فى

(*) ريتشارد كوبدن (١٨٠٤ - ١٨٦٥) سياسى انجليزى ، امتلك مصانع نسيج بما نشستر ، كان له اثر كبير مع جون برايت فى إلغاء قوانين الغلال ، وفاوض فرنسا لعقد معاهدة كوبدن لوضع تعريف جمركية على قاعدة المعاملة بالمثل ، وعارض حرب القرم ، وعرضت عليه الوزارة فرنضا . (المترجم) .

ضحاكته على الرغم من حسن مقاصده ومواهبه التي لا تنكر . ومهما يكن من شأنه فإنه لم يضيف أية عناصر جديدة الى تطور أوروبا القومي .

وعلى حين أن الامبراطورية الثانية قامت بفرض فرنسا وهيبتها حق أضاعتها ، فإن بلمرستون وذررائيلي دأبا وراء بحر المانش على تشييد بنيان شامخ هائل من القوة ، انطبق عليه كل الانطباق في أثناء النصف الثاني من القرن التاسع عشر مؤهلا القومية والامبريالية الجديدان .

اذ الواقع أن سياسة انجلترا حافظت على سميتها القومية الجادة أيام العصور الوسطى . وقد سبق أن أوضحنا آنفا أن الانجليزية تستخدم لفظة واحدة للدلالة على فكرتي « التنبه القومي » و « الدافع الى رجحان الكفة القومية » ونتيجة لما اقتضته الظروف أصبحت السياسة الانجليزية امبريالية أيضا ابتداء من القرن الثامن عشر . وأتيح لبلمرستون ذلك الموقف السعيد الذي يستطيع فيه أن يتغطرس ويتعالى ويصدر التحذير الدبلوماسي كلما لاح في أي مكان من العالم أن احدي مصالح بريطانيا تتعرض للخطر أو متى شاء أن يدس أنف بريطانيا في بعض الشئون . وهي سياسة اعتبرها الجمهور العام سياسة عدم اكتراث ، وبوصفها كذلك ، تمخضت عن اثارة الاعتراضات حتى في بريطانيا ذاتها . وحدث حوالي ١٨٧٨ أن البريطانيين انفسهم أطلقوا لفظة الجنجوية Jingoism أي المبالغة المتعصبة في الوطنية ، على ما أبداه مواطنوهم من نزعة قومية فظة متغطرسه . ولا ريب أن ما أصاب الوعي القومي من الغلظ والفظاظة اللذين تطورا في عدد من الأقطار في أثناء الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، وثيق الارتباط بما أصاب الصحافه من غلظ وبسباق التسليح الناشء الذي هو النتيجة الفتاكة للحرب التي نشبت من ١٨٦٤ فصاعدا . ففي فرنسا مثلا تمخضت فكرة الانتقام Revanche عن قيام حزب كان أول حزب سمي نفسه بالحزب القومي (أو الوطني) . وأخذت شخصية بول ديروليد مؤسس « عصبة الوطنيين » Ligue des Patriotes وشاعر « أناشيد الجند Chants du Soldat » تظهر بالفعل سمات متعددة مما اتصف به دعاة سياسة القوة القوميون الذين ظهروا في القرن التالي . وقد أراد أن تحل محل الجمهورية البرلمانية جمهورية استفتائية وهي مثل أعلى نظري لا يتحقق الا في صورة حكومة استبدادية شعبية . وكان له دخل في حادثة (*) بولانجيه ، كما كان له فيما بعد ضلع في اعتداء وقع على قصر

(*) بولانجيه (١٨٢٧ - ٩١) قائد فرنسي . حصل على شعبية هائلة بسبب خطبه المعادية للامان حتى اتهم في ١٨٨٩ بأنه ينوي احداث انقلاب في فرنسا ، ففر الى لندن . حوكم غيابيا بتهمة الخيانة ثم انتحر في بروكسل . (المترجم) .

الايليزيه من أحد القواد ، فان طريقة اندلاع الثورات المفاجئة Putsch أخذت تخطو الى الامام .

وهناك ظواهر سخيفة تضيء على السنوات الخمس الأخيرة من القرن ظل الانحلال والتمزق، منها قضية دريفوس(*) وغارة جيمسون(**) وغيرها. وفيها احتلت النزعات القومية الحادة التي كانت لاتزال تلتصق لنفسها عبارة تصاغ فيها ، مركزا أكبر مما أدركه الناس يومئذ . اذ لم يستطع أحد التنبؤ بما ستجره من تصرفات متطرفة أثناء القرن الجديد بوصفها القوة الظاهرة لحياة الدولة والحضارة بأسرها . وخيل للناس كأنما قدر لتيار آخر من الأفكار عريض وقوى ومختلف تماما ، أن يغمر قبل انقضاء زمن طويل الوطنية والقومية بأجمعها ، وأن ينتهي في الختام الى جرفهما أمام سيله العرم : وأعنى به تيار الاشتراكية . وقد طبعت الاشتراكية من حيث الجوهر على أشد المناهضة للقومية ، ولذا فانها قاومت مقاومة سلبية كافة القوى التي سيطرت على الامبريالية. والنزعات العسكرية طوال معظم القرن . وقد علم ماركس أن العامل لا وطن له . وعندما حدث في تلك السنة الحرجة التي صدر فيها اعلان (مانفستو) الشيوعية لماركس ، أن ضربت الاشتراكية ضربة قاضية دامية في شوارع باريس بحيث لم تعد لمدة عشرات كثيرة من السنين خطرا مباشرا على النظام الاجتماعي القائم ، فانها واصلت تكريس نفسها للتنظيم الداخلي ولدفع عجلة التطور الفلسفي والعلمي لدعايتها انتظارا لليوم الجديد المرتقب . غير أنه على الرغم من نشاط « الدوليات Internationals (***) وحسن القبول الذي لقيته لدى عمال العالم ، فان التنظيم والدعاية لم يستطيعا الفرار من التحديدات التي فرضتها عليهما حقيقة نظام الدول . ومن ثم فان الديمقراطية الاشتراكية لم تستطع التطور الا بوصفها تعقيدا مركبا للهيئات الحزبية القومية . ومع ذلك ، فكلما زادت تلك الهيئات قوة ، نقص الشك في أن الاشتراكية ستظل في ساعة الامتحان والحسم وفيه وفاء مجيدا لدعوتها الدولية المقدسة . ودقت ساعة الامتحان في أغسطس ١٩١٤ ، وهنا صار الانهيار

(*) فضيحة عسكرية اتهم فيها دريفوس بالخيانة (١٨٩٤) ثم ثبتت براءته (١٩٠٦) (المترجم) .

(**) طبيب اسكتلندي قاد في ١٨٦٦ حملته على ميفكنج ودخل الترنسفال . انظر للمترجم ج ٤ « معالم تاريخ الانسانية » تأليف ولز (المترجم) .

(***) الدولية اسم يطلق على عدد من الهيئات الدولية التي أقامتها المنظمات الاشتراكية والعمالية لتنسيق سياساتها . وهي الدولية الاولى بلندن ١٨٦٤ والثانية ١٨٨٩ ، والدولية الثالثة وهي الدولية الشيوعية المعروفة باسم الكومنترن، أسست في موسكو ١٩١٢ ثم حلت في ١٩٤٢ . (المترجم) .

السريع والتام المطلق الذي ألم بمعارضة الاشتراكية للسياسة القومية في جميع الأقطار المتقاتلة ، نذيرا مبهما بالنسبة للمستقبل . وقد أظهرت تلك الواقعية ضالة المشابهة بين ما يسمونه بأيديولوجيات العصر الحديث وبين تلك الاقتناعات التي سقط من أجلها في أحد الأيام شهداء العقيدة .

ولكى لا أتجاوز الحد التاريخي الزمني الذي وضعته لمبحثي ، أحب في الختام أن أنظر الى الحلف مدة بضع دقائق أخرى الى ظاهرتي الوطنية Patriotism والقومية باحثا فيهما من الناحية العامة ، كما حاولت تلخيصهما في الأشكال التاريخية التي عبرا فيها عن نفسيهما . فهل ترى هناك أى قيمة تجنى من وراء اختبار عواملهما التاريخية والاجتماعية ؟ لقد حاول الكثيرون فعل ذلك أكثر من مرة . بل انى أنا نفسى قد مسست بيدي في هذه المحاضرات أكثر من مرة المصادر التي اشتقت منها تلك العواطف : فأما حاسة الوطن فقد أوضحت أنها انبثقت من الفكرة القديمة عن سلطان الملك وملكيته ، ذلك السلطان الذي عبرت عنه التوراة من زمن سحيق ، وقلت عن الوعي القومي أنه قد زكته ورفعته الروابط الكنسية التي عاش الناس بظلمها ، والأخطار الخارجية التي أرغمتهم على الوقوف صفا واحدا وهكذا . على أن هذه كلها ان هي الا تفسيرات ربما كانت لها قيمتها في كل حالة نوعية تطبق عليها ، وان لم تضاف في الواقع الا قليلا من الأشياء الجديدة للمعنى المفرط البساطة الذي يميل فيه كل انسان أن يفهم عليه المصطلحين تلقائيا . ويبدو كل من المفهومين على الدوام كأنما ينزع الى الاختزال الى أبسط شكل له : وهو الشكل المنطوي على كل بدائي من انفعالات التعلق والولاء والتضامن الجماعي . وجميع أنواع الأردية المرقشة التي يتشعان بها في معرض التاريخ ذى الألوان البهيجة تمنحنا انطبعا بالنمو والتطور . ولكن علينا مع ذلك أن نلقى نظرة أخرى الى ما للمفهومين من محتويات سيكولوجية واجتماعية وأخلاقية .

وقد رغب أحد قدماء الفلاسفة الاغريق في أن يرجع كل شيء يحدث في الكون الى وجود تناقض أبدي بين مبدأى المحبة والحسومة . فلنقبل وجهة نظره لحظة واحدة ، لى نسأل أنفسنا عن أى الجانبين تنتسب اليه ظاهرتا الوطنية والقومية . وسيتضح على الفور أن الوطنية تنتسب دون ريب الى الناحية الايجابية . بل ان اللفظ في حد ذاته ينطق بهذا كله بوضوح ، اذ معناه حب المرء وطنه . أم ترى أن ذلك مجرد اصفاء تقدير بالغ السمو على ذلك المفهوم أثناء ترجمته ؟ فان كانت صفة الحب الحق أنه يعطى أكثر مما يطلب ، فعندئذ ينبغى للوطنى الصالح أن يتمتع عاطفته .

ومن البديهي أن تعلقا فطريا من المرء بما يملك لا يستحق في حد ذاته أن يتسمى باسم الحب . فان رفرفت ألوية السلم على الدولة وحظيت بإحسن ما يحظى به مجتمع بشرى من الحكم الصالح ، توافق ولاء المواطن لبلاده وخدماته لها متجلية في صورة طاقة وإخلاص وأرصدة ، وتلاقت في جملتها مع مصالحه هو الحيوية الخاصة . فيجازيه الوطن على ولاءه بمنحه الأمان والعدالة ، بل وحتى الحرية في بعض الأحيان . على أنه وهو يؤدي واجباته الوطنية Patriotic لا يقوم بعمل من أعمال الحب . ولن يغدو عطاؤه تضحية ولا خدمته مكابدة ولا ولاؤه حبا ، الا متى تعرض الوطن للخطر . فهنا يتحول العالم للمرة الثانية الى مشاهد يرتجف فرقا تلقاء ما يستطيع فعله حب وطن قائم على الأناة والتدبر والعزيمة الصلبة .

لقد مسسنا عرضا عدة مرات صفات الوطنية بوصف كونها انفعالا يختلج في النفوس . وربما جاز لنا أن نقول أشياء كثيرة فوق الذي قلناه ولكن ذلك ينطلق بنا على الفور من مجال التاريخ الى مجال الشعر الغنائي ذلك أن تنبهنا الى بلادنا يزدهر في دائرة ذكريات الطفولة والحنين الى الماضي . فهو يوقظ أرج أشجار الصنوبر ويملا الأنوف بشذى الحقول المحروثة والسواحل الرملية . وهو يتغذى على قيم رمزية . أحدها النشيد الوطني .

والأناشيد القومية بشكلها الحاضر حديثة نسبيا لدى معظم البلاد . ومنها ما تطور بمحض الصدفة تماما ، ومنها ما اصطنع اصطناعا بتكليف . فأما نص النشيد ومدى صلاحيته فأمر في الدرجة الثانية من الأهمية - اذ ليس من المهم أن يعكس ذلك النص موقفا تاريخيا معيناً يجمع تاريخه الى أكثر من قرن : فليس من الضروري أن تكون الكلمات معاصرة ليومها ، وعلى كل حال فلن يعرف انسان أكثر من فقرة أو فقرتين . على أن حالة النشيد القومي الهولندي فريدة في بابها . فقد نشأ في الساعة البطولية التي ولدت فيها البلاد أنشودة معركة وصيحة تدعو الى التحرر . فاكسب أهمية قومية رمزية : وفيه تحدث مؤسس الحرية هو نفسه ، أما اللحن ، وقد نقل أولا من موضوع خفيف الى آخر ذي جدية أعمق ، فانه انحط حتى أصبح جعجعة شديدة على أفواه الشعب ، غير أن الطعم السياسي الخاص الذي أحرزه نشيد « فلهلمس Wilhelmus » أثناء المنازعات الأهلية التي نشبت في أخريات القرن الثامن عشر أثارت استياء الآباء المؤسسين في ١٨١٤ ، ومن ثم لم يعد العصر يفهم أنغامه . وأعلنت السلطات عن مسابقة لنشيد قومي جديد .

ومنحت الجائزة لنشيد تولنز الذي مطلعته **Wien Neerlands Bloed** بدلا من نشيد براند فان كاباوف الذي مطلعته **Wij Levenvrij** والذي يفضلته كثيرا كما يؤكد ذلك كتاب الأدب الهولندي الذي درستاه بالمدارس . وتلك لا جرم لمسة من لمسات الحظ الحسن والا لما عاود نشيد « فلهمس » الخروج من بين الرفات التي انحدر اليها . وكان استرجاع موسيقى هذا النشيد عملا وطنيا ذا دلالة كبرى . فضلا عن ذلك فان نصه قد أعيد اكتشافه بطريقة ما . وهنا استطاع جيل جديد أن يفهم بروح هولندية مجددة ، مغزى تلك الكلمات التي لم تفقد شيئا من القوة المحركة لجديتها الصاحية المتزنة بعد نسيان قارب الأربعة القرون ، تلك الكلمات التي ستظل حديقة تشييبية على الزمان مهما مر على الأراضى المنخفضة من أحداث .

ولنعد الآن الى المصطلح الآخر وهو القومية من حيث مبادئه للوطنية وقد كنا نحاول أن نطبق على الفكرتين ذلك التقسيم القديم للكون الى حب وخصومة . وقد أحسنا أن الوطنية تقع دون أدنى نزاع في الدائرة الايجابية ، وهي دائرة الحب . فضلا عن ذلك فالظاهر أنها ترتبط ارتباطا لا انفصام له بالدائرة الذاتية والحالة المحسوسة . وهي موقف سيكولوجي واجتماعي ، كما أنها ميل وقوة وشهوة ، ولكنها لا تكاد تفصل عن مثال معين لها حتى تفقد شكلها الخاص .

غير أن الوعي القومي من الناحية الأخرى شيء يمكن مشاهدته وتحليله والحكم عليه وتقديره ككم موضوعي . وهو من الناحية النظرية اقتناع ، بل هو في واقع الحقيقة كبرياء - الى حد كبير . وهو يزدهر ازدهارا كاملا تقريبا في جو المنافسة والمعارضة . ومن ثم فهو يزدهر في جانب الخصومة على أن حياة الأمم مجتمعة بعضها مع بعض يمكن أن تكون حياة منافسة شريفة ، ولكن لم تغب قط واحدة من الجنيات الواقفات حول مهد الأمم : الكبرياء والجشع والكراهية والحسد ، فجنية الكبرياء تحول نفسها الى الخداع والعماية . فيتصور أناس أو شعوب في أنفسهم أنهم جنس سيد ممتاز . ومن ثم يحتاجون الى عبيد . فمن أين لهم هؤلاء العبيد ، وقد أقفلت أسواق النخاسة القديمة ؟ وهم على تنبه برسالة يكلفون بها أو دعوة سماوية لا بد من تلبيتها أو أنهم قد اختيروا لأداء إحدى المهام . فأما الاله الذي ينوط بهم رسالة يؤدونها فلا تكاد تبقى له ضرورة بعد ذلك : فالأمة حسبها نفسها فقط . وتلك خداعات رثة تخادعنا بها أنانية القطيع ، وما للدولة المتوحشة من غرائز محزنة مستوجبة

للرثاء . وتنزع أنفسنا الى المغالاة في تقدير القيمة الخلقية لاحساس الناس بكونهم شعبا مختارا لأننا نتنبه اليه أولا وقبل كل شيء في حالة اسرائيل حيث رفع ذلك الاحساس نفسه من أساسه البدائي الى مستوى أعلى بأن أقام بناءه بجميع أركانه على « الكائن الأزلي ، نفسه ؟ ! ... »

ولكيلا أختم حديثي في هذه النعمة الحزينة ، اسمحوا لي أن أتحوّل برهة وجيزة من القومية كموقف منافسة الى الجنسية (نوع القومية Nationality) كظاهرة عقلية وتاريخية . وفي اعتقادي أن كل شخص مثقف قويم العقل إنما تنطوي جوانحه على محبة خاصة نحو عدد قليل من الأمم غير أمته ، أمم يعرف أرضها ويحب روحها . وسندعك الآن تستحضر بين يديك صورة لأمة كهذه ، وتستمتع بها . وليس من الضروري لك أن تزور من جديد ريفها ولا أن تتفقد متاحفها ولا أن تعاود قراءة شعرائها ، فانك في تأملاتك تستطيع تجميع كنوز تلك الأمة الأجنبية بأسرها في منظر واحد . وأنت مدرك جمال فنها والأشكال القوية في حياتها ، وأنت ممارس ما مر بتاريخها من اضطرابات ، وأنت ترى ما يملأ جنيايتها من مناظر الطبيعة الساحرة ، وأنت تتذوق كل حكمة حملتها كلماتها وتسمع صوت موسيقاها الخالدة وتخبر صفاء لغتها وعمق فكرها ، وتشم أرج خمورها ، وتعطف على شجاعته وقوتها ونضارة حيويتها ، وتحس ذلك كله موسوما بما لا يستطيع محوه من ميسم تلك الجنسية (أعني تلك القومية الخاصة) ، التي ليست جنسيتك ، ان ذلك كله أجنبي عنك — كما أنه كنز ثمين بوصفه ثروة وترفا تجمل به حياتك . واذن فلماذا الخصومة ولماذا الحسد ؟

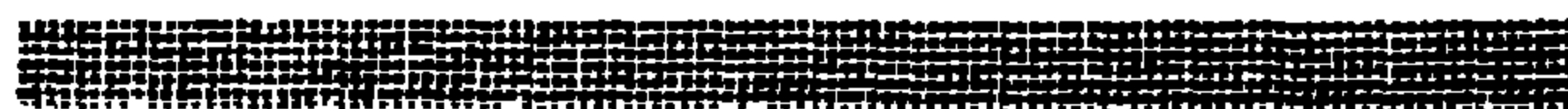
وقد أردت كشف الستر عن مشاهد هذا الركب حتى نهاية القرن التاسع عشر لا أكثر . لا لأن الشخصية المزدوجة التي استحضرتها بين يدي قد أتمت دورها وغادرت المسرح عند ذلك — اذ الأمر على عكس ذلك . تماما ، بل لأنني لم أشأ أن أدع الأشعة العنيفة الصادرة من جهاز الضوء الكشاف الوهاج المستخدم في عصرنا هذا ، تمرق مندفعة في الجزء في الأنوار الهادئة المتوازنة من مسرح التاريخ الذي تفقدناه . وبحسبنا

ومضة من ضوء الإدراك التاريخي • وبهذا نعود الى منازلنا كما يفعل رواد مسرح غادروه قبل انتهاء التمثيل • وسنسدل الستار ونمتنع عن كل تعقيب ، بينما المؤامرة الفاجعة تزداد في كل ثانية تعقدا واستعصاء ، وبينما اعوالاات العطف والرعب لا تسمع الا عن بعد • ولنحاول مفارقة موضوعنا كأنما نحن نجهل ما سيحدث بعد ذلك ، ولنحاول أن نمائل أولئك الأشخاص الذين عاشوا عند مستهل القرن ، والذين هم أنفسنا السابقة منذ أربعين سنة خلت ، والذين استطاعوا مع ذلك أن يتصوروا انهم شهدوا في مؤتمر السلام (*) الأول الذي انتهى عمله لتوه ، فجر عصر مجيد جديد من التقدم والحضارة •

(*) هو الذي عقد في فرساي بعد الحرب العظمى الاولى وانتهى بعقد معاهدة فرساي في ٢٨ يونيه ١٩١٩ (المترجم) •

الباب الثاني

العصور الوسطى



يوحنا السبوري

عقلية قبل القوطية (*)

فى ربيع ١٩٣٠ اجتمع لدى من المواد التى حشدتها تمهيدا لدراسة القرن الثانى عشر التى كنت بدأتها قبل ذلك ثم أسقطتها مؤقتا - شخصيات ثلاث أردت أن أتحدث عنها فى سلسلة من محاضرات ثلاث ألقيت بجامعة السوربون تحت اسم « أرواح ثلاثة قبل القوطية *Trois esprits pregothiques* ، والثلاثة الذين عنيتهم هم أبييلارد ، الذى حاولت معالجة شخصيته فى المجال الفكرى ، ويوحنا السالسيورى الذى راقنى بوجه خاص فى المجال الخلقى ، وآلان دى ليل ، وهو الممثل البالغ الروعة للقرن الثانى عشر فى المجال الجمالى . غير أن دراسة الأخير هى التى استكملت سمتها فى الوقت الحاضر (١) .

وعندما سنحت لى فرصة تناول الشخصية الثانية من هؤلاء الثلاثة بالدراسة مرة ثانية ، صار لزاما على أن أبحث فى الامكانيات التى ربما توقع منى أن أطرقها الخبير اللامع فى ذلك الحقل : وهو كلمنت س.ج.وب ، الذى أتبع فى الحين نفسه طبعااته المحصنة بالنقد والتعليق لكتاب بوليكراتيكون *Policraticus* (٢) وكتاب «ميتالوجيكون» *Metalogicon* (٣) ببحث فى المؤلف (٤) وقد أظهرت الأيام أنه لا أساس لمخاوفى . ذلك أن «وب» قد عني بابرار تحليل لامع لعمل يوحنا وتاريخ حياته ، تاركا مجالا فسيحا لجهودى فى سبيل تفهم يوحنا السالسيورى كطراز خلقى من الناس . وانى لأقر «وب» على القدر الصغير الذى قاله عن شخصية يوحنا

(*) . وهى كلمة ألقيت فى اجتماع فقهاء اللغة الهولنديين الخامس عشر الذى عقد فى ٢١ ابريل ١٩٣٣ بجامعة ليدن . وقد نشرت أولا فى *Tijdschrift voor Geschiedenis* مج ١٨ (١٩٣٣) ص ٢٢٥ - ٢٢٤ . الترجمة عن النص الهولندى فى *Verzamelde werken* مج ٤ ص ٨٥ - ١٠٢

وخلقه بحيث أستطيع - دون التعرض لاي خطر - اللجوء اليه في دعم وجهة نظري .

ولن أحاول تعريف ما أسميه بالاتجاهات « قبل القوطية » عند يوحنا السالسبوري بكتابة مقدمة راجحة الوزن عما للفظه « القوطي » تلك من مفهوم . فان الحقائق تستطيع التحدث عن نفسها .

واذا اضطرتني الظروف الى تلخيص شخصية يوحنا السالسبوري في جملة واحدة ، لأسميته الرجل ذا الابتسامة الجادة . ولن أستطيع في محاولتي لتلخيص شخصيته ابتداءً أن أزيد عن مقارنته بأبيلارد ، الذي اشتدت مشابھته الوثيقة به كما اشتد على ذلك تناقضه وإياه . على أنه لكي يستطاع فهم أبيلارد ، لابد للمرء كما قلت آنفاً - من تأمل عقليته ، فكل من حاول فهم يوحنا وجد خلف مذهبه ومعرفته ميوله وقلبه . وقد أوتى أبيلارد أساساً طبيعة سلبية وقدرة على التحدث في المحافل العامة ، فأما يوحنا السالسبوري ، وهو الايجابي في كل شيء ، فقد مكث بارادته في ظلال الخلفية طول حياته ، وقد ظل يعمل ويتصرف وديدنه على الدوام تقديم الخدمات واضفاء الرعايات وبذل ما جبل عليه من نزاهة وشجاعة واخلاص .

وقد حدد تاريخ ميلاده في موعد يتراوح بين ١١١٥ ، ١١٢٠ ، فهو من ثم أصغر من أبيلارد بجيل كامل . وهو شديد الفخار بما عليه مسقط رأسه من عراقه في التاريخ الروماني ، وهو مدينة ساروم القديمة أو سالسبوري القديمة ، التي سمى عليها فيما بعد . وهناك أسس وجبهة تدفعنا الى اعتباره من أصل أنجلوسكسوني (٥) . ويبدو أن اسم عائلته أوكنيتها هو بارفوس : وبذلك يكون لقبه هو الصغير أو القصير . وقد أطلق على نفسه اسم الرجل الشعبي Homo plebeius . ولابد أن اللاتينية والفرنسية بوصفهما لغتي الحديث والكتابة لديه قد دفعتا لغته الانجليزية الى الوراء منذ زمن مبكر تماماً .

وفي ١١٣٦ ذهب الى فرنسا ليتلقى العلم على الأساتذة الذائعي الصيت ، وفي مقدمتهم أبيلارد ، عند جبل سان جنييفيف بباريس ، فضلاً عن مجموعة أخرى منهم في شارتر . وقد ترك لنا أوصافاً لطرائق بعضهم وأخلاقهم . وحسبما يروي هو بنفسه ، فإنه أنفق اثنتي عشرة سنة في الدراسة . ومن هنا يبدو أن حياته العملية التي بدأها كاتباً في خدمة البابا ثم موظفاً في خدمة رئيس أساقفة كانتربري ، قد بدأت حوالى زمن مجمع ريمز في ١١٤٨ ، وهو المجمع الذي وصفه وصفاً بالغ النضوج ،

على ان الايام لم تقدر له ان يكون نصيبه من الحياة عيشة كنسية هادئة فى ظل الكاتدرائية . ولكثرة ما يكلفونه به المرة بعد المرة من بعثات فى سبيل خدمة السياسة الكنسية ، كنت تراه آنا فى فرنسا و آنا فى ايطاليا . فقد قال ذات مرة انه عبر جبال الألب عشر مرات . وتنم كتاباته بوضوح عن معرفته بالبابا يوجينيوس الثالث واتصاله الودى مع مواطنه نيقولاس بريكسير ، وهو البابا أدريان الرابع .

وفى ١١٥٤ زكاه برناركليز فو نفسه ، فدخل خدمة رئيس الأساقفة ثيوبالد ، وقام عند ذلك أيضا برحلات رسمية متعددة عبر البحر . وهناك توماس آبيكيت ، وهو كبير شمامسة كنتربرى قبل تعيينه مستشارا للملك ، وقد عرفه يوحنا زمنا طويلا أحسن معرفة : فأهدى اليه باسمه أكبر عملين له : « بوليكراتيوس » - (وفى نفس السنة (١١٥٩)) كتابه الآخر « ميتالوجيكون » ، ولكن عندما عين توماس بعد أن أصبح مستشارا للملك رئيسا للأساقفة فى ١١٦١ ، ثم تحول الى قبول الكفاح العظيم ضد الملك من أجل حرية الكنيسة ، حل سخط الملك على الخادم القوى النفوذ وسيده على سواء . ومن ثم اضطر يوحنا الى مبارحة انجلترا فى أوائل ١١٦٤ - والراجع أن ذلك بأمر من الملك رغبة منه فى إبعاده من جانب مولاة كبير الأساقفة - وذهب الى فرنسا مع شقيقه . وهناك وجد ملاذا يلجأ اليه عند صديقه القديم بيتر (بطرس) من سل celle وهو عندئذ رئيس دير سان ريمى ، وهنا بدأ من حياته فترة فى المنفى تجاوزت ست سنوات ، لم يلبث رئيس الأساقفة نفسه أن لحق به فيها . وقام بدور ناشط فى محاولات الصلح بين هنرى الثانى وتوماس آبيكيت . حتى إذا لاحت بوادر بإمكان نجاح تلك الجهود سبق سيده وعاد الى انجلترا . وكان قائما فى الكاتدرائية مع الشهيد ذائع الصيت فى ٢٨ ديسمبر ١١٧٠ فى اللحظة التى لقي فيها الأخير مصرعه . وكما حدث كثيرا من قبل ، فانه حاول كف مولاة عما لا ضرورة له من الحلة . فهل تراه فر مع الآخرين فى ساعة العسرة والعنف ؟ يظهر أنه لا داعى مطلقا لوجود ما يبرر الشك فى وفائه الشجاع حتى النهاية نفسها .

ثم أخذ يوحنا يروج بكل قواه لادخال توماس فى عداد القديسين . وعندما دعاه ملك فرنسا الى شارتر فى ١١٧٦ ، حيث اختارته هيثة قساوسة الكاتدرائية أسقفا ، تقبل ذلك التكريم فى واقع الأمر - باسم شهيد كنتربرى الكبير ، الذى أقيم له فيما بعد شباك من الزجاج الملون تكريما لذكراه فى كاتدرائية شارتر الفخمة . وقد تولى ارشاد أبروشيته

الفرنسية مدة أربع سنوات ، ثم مات في شارتر في ٢٥ أكتوبر ١١٨٠ بعد حضوره مجمع اللاتيران الثالث في السنة السابقة على وفاته .

وينبغي لنا حين نلخص عمله ككاتب أن ننوه أولا بعمله الضخم « بوليكراتيكوس » ، وهو دليل في ثمانية كتب للبصيرة الصائبة : والحياة الصحيحة بالنسبة للحكام وولاة الشئون الادارية . وعنوان الكتاب بالكامل هو *Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum* أي « رجل السياسة والتدبير وحماقات رجال البلاط وأبحاث الفلاسفة » . وقد ترجم ر.أ.بول اللفظ الرئيسي في العنوان (وهي لفظة لا علاقة لها بلفظة بوليكراتيس) بكلمة كتاب: « رجل السياسة والتدبير » . ذلك بأن العناوين اليونانية هي الطراز الشائع في ذلك الزمان ، وأن يوحنا لم تكن لديه الا فكرة غامضة عن معنى لفظة *Polis* أي مدينة ، ولفظة *Kratein* أي الحكم والسيطرة اللتين اشتق منهما اسم كتابه . وقد تم الفراغ من العمل في ١١٥٩ ، وجعل اهداؤه الى توماس آبيكيت وهو بعد مستشار للملك . وأعقبه في السنة نفسها العمل الفلسفي المعنون ميتالوجيكون *Metalogicon* أعنى ما وراء العقل والمنطق ، وهو أول مبحث في عالم الغرب المسيحي بني على جميع ما حواه كتاب الأورجانون(*) لأرسطو . ومما يمت أيضا الى الفلسفة بسبب قصيدته انثتيكوس *Entheticus* ، وسنضرب عنها هنا صفحا(٦) غير أن جيسبرخت(٧) هو أول من اكتشف أن يوحنا هو المؤلف الحقيقي للكتاب الممتع تاريخ الأخبار *Historia Pontificalis* وهي مذكرات عن البلاط البابوي من ١١٤٨ الى ١١٥٢ ، أصابها العطب فلم يبق منها الا أجزاء(٧) . ثم انه كتب أيضا قصة حياة قديسين ، هما أنسلم وتوماس آبيكيت ، متوخيا في كتابتهما أغراضا عملية ومحددة تماما ؛ وسأعاود الحديث في الثاني منهما . فلئن كان كتاب رجل السياسة والتدبير *Policraticus* مستودع معرفته الشاملة الراجعة الحية ، وكتاب ميتالوجيكون *Metalogicon* مختزنا لدرايته وقوة بصيرته ، فإن أغنى المصادر بالمادة اللازمة لفهم شخصيته وعقله هي رسائله ، التي تولى جمعها بنفسه(٨) .

ويعد يوحنا السالسيوري المثال الطرازي لأحد أدوار ثقافة العصور الوسطى ، وهو يعرض علينا شخصية لم تعد تعثر على مثلها بعد القرن الثاني عشر . وهناك مجموعة كاملة من الشخصيات التي تنتمي الى ذلك

(*) كتاب لأرسطاطاليس جمع فيه المباحث المنطقية . (المترجم)

العصر - منها الشعراء أمثال هيلدبرت من لافاردن وماربوه من رن ، وأبيلارد الذي لا يقل عن أي واحد منهم في شيء - وقد أظهرت تلك المجموعة عددا من السمات تتراءى لنا كأنما هي تباشير الحركة الانسانية الباكورة . ومع ذلك فمتى امعنا النظر فيها ، ظهر أن هذه الخصائص شبه العصرية ان هي الا بقايا ثقافة واتجاه عقلي ، أوشك الزمن عند ذاك أن يعفى على آثارهما . فالأرجاء الحرة التي استطاعت لغة مثل هذه العقول أو فكرها أن تبسط فيها أجنحتها لم تلبث الفلسفة المدرسانية (الاسكولائية) أن سورتها بسياجها المغلق ، الذي صعد فيه شكل التعبير بأغلال القياس المنطقي Syllogism وربط الرأي الفلسفي بالعتيدة Dogma . وعندئذ لم يكن العالم والفكر قد حصرا بعد في أطواق النسق الراسخ الصارم الذي وضعه الاكوييني وبونافنتيورا . ولم يكن شكل العالم ولا أشكال الحياة والروح ، قد تبلورت بعد في الأسلوب الذي استنته الروح القوطية (Gothicism)

وسنبدا عملنا بمحاولة فهم شيء من المزاج الشخصي ليوحنا . وأول ما يبدو للمرء منه على الفور طبيعته المرحية ونغمته المتفائلة ، حتى والاضطهاد ينوشه . ولا يكاد ينطوى على شيء من كل ذلك التأوه والتفجع والتهديد والنصح ، التي كثيرا ما ترددت أصداؤها مدوية في الأدب الكنسي المكتوب قبل زمانه وبعده . أما أدبه فكله لين ومرونة من أوله لآخره . فهو يجيب عن رسالة شكوى تسلمها من صديقه بيتر (بطرس) من سل :

« ولكني من باب الحصافة أتعمد ألا أقول شيئا عن الحزن والألم اللذين حملتهما الى رسالتك خشية أنني لو أضفت الى ما أحدثته لك النوائب من آلام ، لنؤت بما لا طاقة لك بتحملة من موجع البرحاء . . . أجل أن تذكر الشرور قد يفرج الكربة ولكن ذلك لا يتم الا بعد ذهابها . وعندئذ . . . وعندئذ فقط ، متى تغلبت شجاعتك على عدوك ، فهل ترى أن من الممتع أن نتذكر أنه قد ألقى بك على الأرض . وربما وجد المرء متعة أيضا في التفكير فيما ألم به في الماضي من شقاء ، ولكن ذلك لا يكون الا متى كنت رافلا في الابتهاج بسعادتك ، (٩) »

اليسست هذه من اللازمات البيانية العتيقة ؟ بيد أن الفاظ «الثبات» و « الأمل » و « الوفاء » و « الثقة » تتردد على الدوام . وأن في صوته لشيئا من الروح العسكرية . فهو مصمم معقود العزم « متى كان فضل الله

رائدا لي وهاديا ، أن أقاتل مع مولاي سيد كنتربري في سبيل ربي وحرية الكنيسة . . . (١٠) وتتكرر في كتاباته المرة بعد الأخرى عبارة « لقد عقلت العزم على *fixum mihi est propositum* » ، وهو لا يشكو من نفيه : « نحن نتحمل بالرضا ما يضعه الله على عواتقنا ، موقنين بأن شيئا لن نستطيع أن يضرنا ما سعينا في طلب الخير ، أعنى القانون الالهي » (١١) وهو يكرر الشكر لأصدقائه في انجلترا على ما يحبونه به من هبات وما يخصصونه به من صلوات ، لا تجعل منفاه محتملا فحسب ، بل وتجلب اليه في الحقيقة الشرف ووفرة الخير (١٢) . « لقد صرح أحد العصاة بأنه انسان مبعد عن وطنه قد أسلم الى يد الفاقة . . . ولكنني في ذلك كله أحس بربي يختصني بفضله ، ومن عميم نعمه على تقبلي للمنفي بسرور في سبيل العدالة » (١٣) . ويقول في مرة ثانية « من كان منفيا وهو في وطنه ، فإن نفيه أبلغ خطورة . فالمرء يسأل الناس وهو بين الأجانب بجرأة أكثر مما يسأل وهو بين أبناء شعبه . ومن نعم الله أنه قد مسح عني فعلا مرارة النفي ؛ فاحتماله اليوم أسهل منه في أول يوم . » ذلك أن له من الأصدقاء والمعارف ما وفي له بجميع مطالبه (١٤) . ثم تجيء هذه الفقرة في الختام :

« ان هذه وإن تكن السنة الرابعة لمنفاي ، والثالثة التي اعتبرت فيها من الحوارج على القانون، اني لفي كل يوم أقل جزعا من زوابع الحظ وأقل تأثرا بالأرزاء . . . وأكثر حرية مني حين رزحت تحت أعْياء ما ملكت من الممتلكات الأرضية ، فأنا في حال سعيدة ، ان لم أقل أني في فاقة سعيدة ، واني لأمارس تعلية الفلسفة التي تقول ان كل بلاد وطن للقوى . . . » (١٥)

وقد مدح أشياء كثيرة منها الفاقة ولكن بطريقة تبدو بالغة الاختلاف عما صدر من القديس فرانسيس الذي جاء بعد ذلك بنصف قرن من الزمان . ان النعمة لاتزال كلاسيكية الى حد ما . وربما تسنى لفقهاء اللغة أن يقدروا مدى قرب ذلك من سنيكا أو أي مؤلف آخر ، على أني لا أظن أن هناك من يخالفني في أن الكرامة والقوة الروحية والعزم الاكيد التي تتجاوب أصداؤها في كتابات يوحنا لن يقلل من اصالتها ولا مسيحيتها ارتباطها بالنموذج الكلاسيكي الذي تحتذيه .

وحياة يوحنا السالسيوري حياة جد وعمل وهموم ومتاعب لا انقطاع لها . فانه قضى زمنا طويلا يحمل على منكبيه العبء الثقيل لكل الشئون الكنسية في كل أرجاء انجلترا (١٦) . ولسنا نعثر في أي مكان على أدنى

إشارة تشير الى أنه فى أثناء قيامه بتلك الأعباء قد التمس لنفسه الشهرة يوما فضلا عن ميزة شخصية حققها . ذلك أنه لم يكن على شيء من التمرکز الذاتى *Egocentricity* الذى جبل عليه ابيلارد ، ولا الطغيان الروحى صفة سان برنار . بل انه ظل دوما الخادم المتحمس لكل من عرف أنهم يعلونه مرتبة - مثل رئيس الأساقفة ثيوبالد والبسبا اديان الرابع وتوماس آبيكيت - وان حدث أنه كثيرا ما بدا لأعيننا متفوقا عليهم من الناحية الذهنية . ولعل مما ينم على لمسة من لمسات الفنون ميله الى اظهار نفسه بمظهر المستشار الحكيم المتزن لذلك القديس توماس آبيكيت المندفع المتفطرس (١٧) . وأريد أن أؤكد هنا مسيس حاجة توماس الى مستشار كهذا . وأن ذلك الأثر الضئيل من الافتتان بالذات الذى له ما يبرره ، يوازنه بقوة بل ويرجحه كثيرا اخلاصه وولائه لأمير الكنيسة المحارب وشهيدها المبارك . ولا شك أن يوحنا كان فى حالة اعياء يوم قبل كنيسة شارتر منصبا جديدا يتقلده - بل وأيضا ملاذا يلجأ اليه . ويبدو أن الذى دفع القوم الى هذا الاختيار بصفة خاصة هو الرغبة فى تكريم الشهيد الذى اكتسب يوحنا صداقته الحميمة بفضل ما جبل عليه من سجايا حميدة (١٨) . ولذا لم تغب تلك الحقيقة عن يوحنا نفسه . وشاهد ذلك أنه منذ تلك اللحظة أخذ يصف نفسه فى رموس رسائله بهذه العبارة : « بفضل من الله وسجايا القديس توماس ، الخادم المتواضع لكنيسة شارتر » . (١٩) فهنا مناط انتسابه الى المجد .

ولم يطل الأجل بيوحنا حتى يرى روعة نوافذ الزجاج الملون والثروة الضخمة من التماثيل والنحاث التى سرعان ما ازدانت بها كاتدرائيته . غير أن النافذة المهداة لذكرى القديس توماس من كاتدربرى (٢٠) إنما هى كذلك تخليد غير مباشر لذكرى الخادم الأمين الذى ظل حتى وهو يشغل منصب أسقف فرنسى ، راغبا فى البقاء فى ظلال القديس .

وبما جبل عليه من صفات اقطاعية يكاد يبدو فيها الطابع العسكرى فان يوحنا سالسيورى يندرج تحت طراز رجل الكنيسة الذى أميل الى تسميته باسم « القس الفروسى » ، وهى شخصية غير نادرة المثال بأى حال فى القرن الثانى عشر ، شخصية أميل ، كما أسلفت الى تسميتها بذلك الاسم تمييزا لها عما فى الفروسة الروحية من أشكال للحياة جمدها وثبتتها هيئاتها الكبرى . وكأنما الفكرتان الكبيرتان فى الحياة الاجتماعية اللتان صيغ منهما شكل العصور الوسطى ، وهما الفارس والعالم القسيس ، لم تنفصل احدهما عن الأخرى فى بعض الحالات حتى الآن .

وينتسب أبيلارد الى ذلك الطراز نفسه ، وكذلك سوجر من سان دنيس (وهو شخصية انسانية ومرحة بصورة مرضية) وهو الذى وصفه كاتب سيرته على أساس فكرة « ان القلوب هى التى تصنع الفروسيان nobiles efficit animus » (٢١) ، وهى الفكرة التى يسمع فيها المرء خطأ صوت البشير الآذن « بعصر النهضة » . غير أن هذه السمة الفروسية توجد أيضا فى شخصية أوتيت قدرا غير مألوف من الجاذبية ، هى شخصية بيتر (بطرس) الوقور رئيس دير كلونى ، « وهو محوط تماما بوقار مرح ، ومرح وقور » (٢٢) « شخصية شبيهة بالأمراء » (٢٣) ولعلنا نذكر أن بيتر (بطرس) الوقور أول من بشر بضرورة زيادة الامام بتعاليم الاسلام ، وهو الذى آوى لديه أبيلارد المضطهد الهائم على وجهه ، وهو الذى كتب بعد وفاة أبيلارد تلك الرسالة المهيبة بل والمؤثرة أيضا الى هلويز ، وهى رسالة تشف عن أن ما أوتيها الراهب العظيم من قلب نقى قد انطوى على قبس من الفهم لتلك الناحية الدنيوية من سيء الحظ الذى ألم بهذين العاشقين الذائعى الصيت .

ومع ذلك ، لا يسعنا الا أن نقرر أن أحدا لم تجتمع فيه صفات رجل الدين الفروسي والقس النبيل بدرجة الكمال التى اجتمعت بها فى توماس آبيكيت نفسه . فانه تجنب قصدا المغالاة فى اتخاذ المظهر السافر للاعتدال ديدنا له رغبة منه فى عدم الظهور بمظهر النفاق . وكان يرتدى من الثياب أغلاها نفقة ، ويبدو على الدوام مرحا باشا ، وبذل قصاراه لاختفاء فارس المسيح تحت فخامة أثوابه وحلله ، حتى لا تقلل الشهرة الرعناء مما لتلك الفروسية من قدر . وامتلات مائدته بالكثيرة الوفيرة من الألوان . وأضيفت عليه فخامة ثيابه وجهازه وعتاده ، وأبهة حاشيته ، و . . . فى منصب المستشار ، شهرة بعيدة بالكبرياء وحب الظهور كما أنه ظل يبدو فى عين أعدائه متكبرا بما أفاء عليه منصبه الكنسى من مجد ، وكفاحة من عنف .

وان صورة توماس التى جمع ملامحها يوحنا السالسيورى لتسمح لشخصية النبيل المتركة فى القديس أن تتألق على الدوام . ويتصف يوحنا بادراكه اليقظان لما فى الفروسية من جد . وهو يروح بصورة مرحة لعب فيسمى نفسه بالفارس ، فارس صديقه جودوين كما وعده « بدوام الاخلاص لصاحب التاج » ، وتحدث عن حزام فارس كان أعاره اياه صديقه فى مدينة (٢٤) سائر . وهو يروى عن توماس أنه ظل ساهرا ليلة بأكملها بمدينة سواسون أمام الهيكل لكنيسة القديس

دروسيوس ، الذي يجعل المقاتلين قوما لا يقهرون . وهذا اللون من شهر الليل بالعبادة معروف في أصول الفروسية : فهناك روبرت دي مونتفورت الذي ظل ساهرا فيما يروى يوحنا ، بنفس المكان قبل خوضه منازلته الفردية مع هنري صاحب اسكس . (٢٥)

وكانت أوجه الشبه بين تنصيب الفرد قسيسا وفارسا امرا بالغ الخطورة لديه ، فهو يتحدث عن التنصيب العسكري المقدس الذي يتم تثبيته عند الهيكل . وقد خصص شطرا كبيرا من الكتاب السادس من كتاب رجل السياسة والتدبير Polieraticus للحديث عن كرامة الفروسية (٢٦) . ولسنا بحاجة أن نذكر أن المؤلف يرجع هنا المرة بعد الأخرى الى العهد القديم والى فيجيتيوس (*) . فان بداية الفصل التاسع لها وزنها : « لا فارق بين أن يخدم الجندي مؤمنا أو يخضع كافرا ، مادام يقوم بالخدمة دون اضرار ولا افساد لعقيدته وإيمانه » . وهو في هذا الصدد يفكر في الكتابات المسيحية التي عملت بقيادة دقلديانوس وجولييان ، ومع ذلك فان العبارة تنطبق على جميع الحالات الملحة .

ويعلم كل من تعمق في دراسة مصادر تاريخ الحياة الكنيسية ايا كان عصرها ، أن طريقة حياة رجل الكنيسة كانت على الدوام شيئا يتجاوز مجرد شكل ديني فقط . فالحياة في كنف تلك الجماعة لها على الدوام ناحية اجتماعية هامة ايضا . وهو قول يصدق بوجه خاص على حياة الدير . ذلك أن الدير بوصفه مجالا للنشاط الاجتماعي كانت له مجموعة أخرى من الوظائف بالاضافة الى تطوير علم اللاهوت وممارسة الزهد . فقد ظلت مقصورة الدير (القلاية) منذ أيام جيروم تربة تغذى طرازا قبيلا وعليما من الصداقة أثر في العالم أثرا قويا بوصفه قوة اجتماعية وفكرية ، كما أنه وجد أثره الباقي الخالد في تبادل الربائل . وينبغي ألا يغيب عن الأذهان ايضا أن الاديرة ظلت منذ القرن الحادى عشر أماكن تستقر فيها الروح على مستوى محلى ومادى خالص : فان حركة تبادل الزيارات واجتماعات مجالس الكنائس ، لم تبرح على الدوام ذاهبة غادية ، هذا الى أن الاديرة استخدمت مضاييف للمسافرين والحجاج .

(*) فيجيتيوس Vegetius : مؤلف مقال عن الشؤون العسكرية اهداء الى الامبراطور فالنتينيان الثالى (الترجم) .

ولم يكن يوحنا السالسنورى من رجال الأديرة • ولكن أصدقاءه كانوا منهم ، ومع هذا فإين تدفع به حياته كدبلوماسى تابع للكنيسة أكثر مما تدفع به إلى الأديرة ؟ وغنى عن التأكيد أنه شأن جربت الذى سبقه فى هذه الدنيا بنحو مائتى سنة يعد من أنبل دعاة الصداقة بين رجال الدين • وينبغى ألا يغيب عنا أنه من المستبعد عليهم فى هذا الموقف من الصداقة الحميمة بين الأقران أن يكونوا تتلمذوا جميعا على شيشرون ، وأن يحاكوا طريقته سيما وأن رسائله لم تكن معروفة إلا إلى حد محدود ، وإن سلمنا بداهة بأن ما تحتويه رسالته عن الصداقة *de amicitia* من فكر ، كان معروفا لديهم • يقول يوحنا : « ان الحب *Caritas* الذى هو أعظم الفضائل طرا ، هو ما أود بملء الثقة والتبرير ألا أطلقه على أى أمر آخر عدا الصداقة الحقة التى تفوق كل شيء يستطيع الفرد منا اتخاذه شرعة له فى الحياة ومنهاجا ، لا فى جلاله فحسب ، بل وأيضا من حيث ندرة جوهره ، • من أجل ذلك توفر على التعلق به منذ مطلع شبابه • اذ بلغ من قوة تعمق ميله نحو الآخرين وتواصله كعادة فيه ، أن انضوى تحت دائرة حبه حتى من لا يهتمون به • (٢٧) وينبغى موازنة نبرة تعبيرات يوحنا عن الصداقة التى وجهها خاصة إلى بيتر (بطرس) من سل ، بتلك الدرة الرائعة المسطرة فى بضعة أسطر التى كتبها هيوذى سان فيكتور فى رسالته حول موضوع «لن يذهب الاحساس سدى» (٢٨) *Charitas nunquam exidit* أو باعترافات سـوجـر من سان دنيـز عندما يكتب إلى برنارد دى كلير فو فى نغمات تكاد تذكر المرء بالقرن الثامن عشر (٢٩) ، أو يرنه صوت بيتر الكلونى فى رده على هلويز بعد زيارته لمحراب الباراكليت • (٣٠)

غير أن هناك شيئا من النعمة الخفيفة المازحة لم تصور مراسلات يوحنا • كقوله مثلا ان بيتر (بطرس) من سل ينبغى أن يتذكر أنه وهو الانجليزى ، يحتاج إلى مقدار كبير من الخمر • والا لفص حلقه بأرغفته الناشفة • وهو مغرم بالجمعة أيضا ومع ذلك فإن اهتمامه بخمر بيتر أعظم • وقد سمع بأن بيتر بنى معصرة للخمر « يكثر بواسطتها عصر النبيذ بقصد إثارة الندم وتأنيب الضمير فى قلوب الآثمين ، أو بقصد فرحة التعبد ، وخلص الاخوان ومنفعة كل من سمع • • » (٣١) على أنه لا يكتب بمثل هذه النعمة الطائشة الا نادرا • اذ العهد به أن تدور رسائله حول الكتب أو حول التقوى أو حول ما يساوره من هموم لا حد لها على الكنيسة • فهى على الدوام أشبه برسائل رجال الاعمال ومنطبعة بالطابع الشخصى فى الحين نفسه ، كما إنها محكمة العبارة على الدوام • وبعد

فيا لذلك الجرس الجاد الوقور والقلبي الاصيل الذى يتجلى فى مشوراته ونصائحه لتوماس آبيكيت . . ، الذى عرف يوحنا منذ البداية نفسها خطورة مركزه . فعسى أن يوجه رئيس الأساقفة كل أفكاره نحو ربه . فالوقت ليس مناسباً لدراسة القوانين الدنيوية والكنسية : « فمن ذا الذى تخامره وخزائن الندم على مثل تلك الأشياء ؟ انى لأوثر أن أقلب الفكر فى المزامير وأن أتلو كتاب الأخلاق Moralia للقديس جريجورى على التفلسف على الطريقة المدرسانية . . ويعلم الله مدى جدى وإخلاصى فى حضى اياك على ذلك . فخذ الامر على الوجه الذى يرضيك . » (٣٢)

ويغلب على الرسائل طابع السرور والقوة . فليس فيها الا القليل النادر من التمرد على الحياة ، ولا النحيب الدامع على اقتراب العالم من نهايته ، ولا الخوف الدائم من الموت والجحيم والحساب ، وهى لا تضم صورا جهمة تمثل الارهاب والعقاب السرمدى (٣٣) . وينبغى للمرء أن يتخذ الاعتدال له رائدا أثناء تقلبيه الفكر فى الموت . وهو يكتب فى قصيدة الانثيتيكوس (Entheticus) (٣٤) :

انه يلوث كل شيء بخفة ذلك الذى يعتقد أنه

سيموت سريعا ويتذكر أن كل شيء سيهلك عما قريب

ولكن اذا ترك التفكير فى الموت طليقا

بحيث تذهل القلوب بالارتعاش المفرط

وتنتقل العذوى الى الأمل ، فيسقط وقد أزعجته كثير من العواصف

لفاقت رؤيا الموت الحد المسموح

ولجاوزت الحدود التى تقرر الشريعة المحافظة عليها .

كما أن رؤيا الموت تولد الموت الحقيقى .

فلو ان هذا التحذير قيل فى عصر تال لما أثر فيه تأثيرا قلبيا .

وفى اعتقادى أن عمل عدد من الكتاب الكنسيين الآخرين فى القرن الثانى عشر - منهم مثلا هيودى سان فيكتور وبيتر الوقور - يشاركه أيضا فى قلة عدد الأخيلة القائمة المترعة بالتهديد .

واليكم الآن من كتاب رجل السياسة والتدبير Policraticus تعبيرا

عن التفاؤل المسيحى الذى يسمح بقبول الحياة الدنيوية قبولا تاما رغم قيامه بأسره على الايمان . ويعلم يوحنا قائلا : « ان الصالح العام Salus Publica مستودع قداسة الحياة Incolumitas vitae . وهو

لا يوجد الا حيثما حكم الله الروح . وحياة الكمال للروح هي تلك التي تملأ روح الله كل أجزائها . وذلك أن الفهم عندما يخاف الله - بقدر ما يؤذن له وما تتيحه له قوته والله هو كمال الخير ، وعندما يبحث الميل - غير ملوث - عن الخير الذي يراه ، ويشير العقل الى الطريق حتى لا يضل أحد يمنة أو يسرة ، اذ يجتذبه الى الخير دافعه الصبحى السليم ، فعسى أن تبلغ حياة الروح عندئذ مجد الخلود . ، (٣٥)

ومما قيل عن يوحنا السالسيورى ، أنه جمع فضائل المتمسكين بالمذهب الانسانى دون أية واحدة من رذائلهم (٣٦) . ولعل هذا هو خير تصوير لحلقه . ذلك أنه يمتاز بما يمتاز به المذهب الانسانى من روح حرة وقوية وما له من احساس بالحقيقى والتفصيلى ، وما عليه معرفته واهتماماته من سعة أفق . ولغته اللاتينية واضحة وقوية وأسلوبه محكم وبسيط وتعوزه اللغة البيانية المزخرفة التى يستخدمها كثير من معاصريه كما يعوزه طريقة التشويه المتعالم التى شاعت بين من عقبه من الكتاب .

وقد أطلق يوحنا على نفسه اسم الأكاديمى (Academicus) . وليس معنى ذلك بداهة أنه كان أفلاطونيا صميما . فذلك من المستحيل . بيد أنه يدل على بغض لكل مباحكة غي تعريف الأفكار المتصلة بالدين ، واتخاذ الاعتدال وسيلة للدراسة الحافلة بالمعاني : فانه كتب فى التمهيد الذى استهل به الميتالوجيكيون : « ان أى ادعاء للفلسفة لا يثمر ثماره فى ازدياد الفضيلة وهداية سلوك المرء ، فشئ زائف لا غناء فيه . ونظرا لأنى رجل أكاديمى فى مسائل يأخذها العاقل مأخذ الشك ، فانى لا أستطيع أن أقسم على صدق ما أقول . وسواء أتمكن أن تكون تلك القضايا صحيحة أم كاذبة ، فانى راض أن أقف عند مستوى التحقق المرجح ، (٣٧) . وانظر كم احتقر زملاءه القدماء فى الدراسة عندما وجدهم عند عودته من ايطاليا رابضين على جبل سان جنييفيف وهم لا يبرحون مشغولين بنفس المسائل الكلامية العقيمة . (٣٨)

وهو يقول فى الفذلكة التمهيدية للجزء الرابع من كتاب رجل السياسة والتدبير (٣٩) : لا يستطيع ولوج سبيل الفلسفة الا من عمل - متجاوزا حقول الغرور - على استرضاء الحرية وخدمة الروح : « فحيثما وجدت روح الله ، فثم الحرية ubi enim Spiritus Dei, ibi Liberatas » (٤٠) . فالروح هي التى تقول الحق (٤١) أمام الأمراء دون أن تخجل ، وتضع الفقراء فوق الملوك من حيث الروح .

وسنسمع المزيد من ذلك اللجوء الى الحرية تجاه الملوك والطفلة ،
عندما نصل الى نظرية يوحنا عن الدولة . وقد أظهر جدارته بالحرية
بتلك المساواة الحكيمة وذلك العطف المتزن الذي أنصف به كلا من
الخصمين : برناردى كليرفو وجلبرت دى لا بوريه فيما سطر من بيان
عن مجمع ريمز (٤٢) ، وبما أظهره من تنبه جاد الى مسئوليته كمؤرخ (٤٣) .

وربما خالبنا الأسف لأنه لم يطلق العنان بدرجة أشد لاحتساسه
بالحرية الفكرية فى ناحية واحدة : هى ناحية الاعتماد التام والثقة المطلقة
فى العصر القديم ومآثوره ، فلقد كنا نؤثر كثيرا لو أن يوحنا السالسيورى
(وكثيرين من أمثاله من الكلاسيكيين) أعطانا عن عصره تفاصيل أكثر
مما أعطانا وقلل من الشخصيات القديمة والأمثلة القديمة التى يحفل بها
كتاب « رجل السياسة والتدبير » . ولكن الرهبة العميقة والتواضع
المقترن بالاحترام هما اللذان يحدوانه الى اتباع نهج العهد القديم
ومآثوراتها . فهو يقول معتذرا : « هناك أشياء معينة لم أجدها فى الكتب
ولكنى جمعتها من الاستخدام اليومي والخبرة اليومية كأنما التقطتها
من ضرب من تاريخ العادات وآداب السلوك » (٤٤) والمشهور أنه هو
الذى نقل إلينا تلك العبارة الذائعة الصيت التى نطق بها برنار من شارتر
الذى « اعتاد مقارنتنا بالأقزام (الضئيلة) الجائئة على أكتاف المردة » .
وأوضح أننا نرى قدرا أكثر وإلى مسافة أبعد مما رأى أسلافنا ، وليس
ذلك لأننا رزقنا نظرا أثقب ولا طولا أفرع منهم بل لأننا مرفوعون محمولون
صعدا على هامة قاماتهم المديدة » (٤٥)

ووجهة نظر هؤلاء الانسانيين من أبناء القرن الثانى عشر كاملة
الوضوح . فليس فيهم شيء من غموض من جاء بعدهم من العلماء : وكل
ما لديهم من طابع الكلاسيكية خاضع تماما لجهودهم فى سبيل العثور
على وسائل لتثبيت الايمان . وفوق ذلك فانهم عرفوا ما ينقصهم : وهو
المعرفة بالمصادر الحقة . وقد حث أبيلارد معاصريه على دراسة الاغريقية
والعبرانية دون أن تتاح له فرصة اكتساب تلك المعرفة هو نفسه (٤٦) .
وأطلق يوحنا على أعماله أسماء يونانية جميلة الجرس ، ولكنها لغز
عويص يخفى على قرائه بل عليه هو نفسه . (٤٧) وبيان ذلك أنه اشتق
لفظة أرتس artes من أريتى Arete أى الفضيلة (٤٨) ، ولفظة
analytica عن لفظتى Ana و Lexis أى الكلام « الرصين
الصحيح » (٤٩) . بيد أنه راح فى نفس الحين يرسل رجلا اسمه
يوحانيز ساراكينوس (أى الشرقى أو العربى) أرسل اليه ترجمات

عن الاغريقية معها تعليقات شديدة الحصافة على منهجه في الترجمة وتفسيرات لبعض الكلمات . (٥٠)

ولو وازنا أسلوبه بأسلوب من جاء بعده من الانسانيين، لكانت النتيجة طبقا لمعايرنا أن يصبح كل شيء في صالح رجل القرن الثاني عشر وشاهدا له بالتفوق . فليس هناك أى التواء أو تلاعب في العبارة ينطوى على التصنع ولا أية جمل طويلة يتجلى فيها التعالم ، وليس فيها شيء ينم عن الاطناب والتقعر . اذ ان اللغة موجزة وواضحة : فثم العبارات القصيرة والمصطلحات البسيطة والمضبوطة - وثم أسلوب قوى الحيوية متسین التماسك يجذب اليه النظر ، أسلوب جاد ومع ذلك فهو خفيف مليء بالفكاهة (٥١) . وبغضت المبالغة والتزيد إلى يوحنا . فالمتملق يقول : « ألف شكر » *ingentes gratias* . فلماذا ذلك ، بينما لفظه كثير *Magnas* ، تغنى تماما ؟ . (٥٢) وقد كتب الى البابا اديان : « نعلم أن قداستك كثير المشاغل . . وهو أمر يتحتم معه على كل انسان يحادثك في أمر أن يوجز في قوله . والواقع أن مانريد قوله موجز ، لايزيد في طوله الا الانفعال الذي يحدثه فينا . » (٥٣)

واذا هو كتب باسم مولاة رئيس الاساقفة يتخذ أسلوبه على الفور نغمة الهيبة الشريفة الباذخة ، وان بقى مع ذلك موجزا (٥٤) . وعندما يشرع في وصف حياة الشهيد المجيد ، سيده المبجل ، يزين أسلوبه المتعجل أو يكاد في غير هذا من مقام ، بلألاء فخم ذى جلال ويمضى به بخطى متثددة وقور . واستهلاله لكتابه « حياة القديس توماس » أشبه الأشياء بنافذة من الزجاج الملون مقامة في كاتدرائية ، مزرجة بلون أحمر دموى .

ومن ناحية أخرى - كنا نود لو أن نفس يوحنا السالسيورى انطوت على قدر أقل قليلا من الاحترام لنماذج العصر القديم ، فأعطانا من نفسه ومن زمانه قدرا أكبر بدلا من اخفاء شخصيات في قديم أزياء كورنفيكيوس وأجناتو وثراسو وتاييس .

ورغم ذلك لا يفوتنا أن نشير الى أن احترامه للعهود لخوالى كلان يتوقف فجأة متنحيا عن إثنية تلك العهود . ولم يبلغ منطقة جمال الفن الوثني . ولست أملك أن أمر مر الكرام على حادثة بالغة الغرابة يوردها يوحنا في كتابه « تاريخ الأخبار *Historia pontificalis* » (٥٥) اذ انتهر أسقف ونشستر ، وهو هنرى من بلواه *Blois* شقيق الملك سستيفن

والقاصد الرسولي بانجلترا فيما سبق ، فرصة مكثه بروما في ١١٥٣ ، فاشترى من هناك التماثيل القديمة ليحملها الى ونشستر ، ويقول يوحنا تعقيبا على ذلك : « انها أوثنان حرص الوثنيون على صنعها بعناية نتيجة خطأ ملك عليهم أيديهم دون عقولهم » . ثم يشير بعبد ذلك الى أنه ربما يمكن القول بأن الأسقف كان يبذل قصاره لحرمان الرومان من آلهتهم رغبة في الخيلولة دون اعادتهم شعائر عبادتهم القديمة مشيرا إلى أنهم على أتم استعداد لمعاودة تلك العبادة ، وذلك نظرا لأن شحهم الفطري المتأصل الذي لا سبيل الى محوه جعلهم بالفطرة من عبدة الأوثان باطنا وقلبا . ومن الجلي أن روح القرن الثاني عشر لا تمت الى « عصر النهضة » بأدنى صلة . ومع ذلك ، فإن هذا الشبيه للورد ايلجن (*) النازل في ونشستر لاشك أنه رأى في تلك التماثيل « شيئا » .

ويبقى على الآن أن أقول شيئا عن آراء يوحنا السالسيوري السياسية والاجتماعية . فان اسمه ظل حيا يتردد صدهاء في الدوائر الفكرية العريضة الأرجاء لأسباب ليس أقلها أراؤه حول القضاء على الطغيان . وسننظر الآن نظرة فاحصة الى عمله الأكثر أهمية ، وهو كتاب : « رجل السياسة والتدبير Polieraticus » وهو المعنى الذي قصده من العنوان . (وسأضرب صفحا الى حين عن العنوان الثاني للكتاب) . فالكتاب يدور ابتداء من الجزء الرابع حول الحاكم الحق ، وحكم الدولة وتركيب المجتمع . وهو فيما جمع فأوعى من أسلوب جدلي - وفيما رصع به من شخصيات الأقدمين والاقتباسات من أقوالهم وما فيه من روح النقد المثالي ، والانسانية الخالصة وحب الحرية ، أقرب الاشياء الى المقالات السياسية التي دونها ارازموس . على أن رجلنا مؤلف القرن الثاني عشر وهو رجل ناشط فذ في خدمة الكنيسة ، يبدو أكثر ايجابية وأكثر قربا الى الأستاذ العالم الحق بالسياسة من الانساني Humanist العظيم الذي ظهر بعده بثلاثة قرون . أجل ان فكره - شأن فكر ارازموس أحفل بالروح الاجتماعية منه بالروح القانونية من حيث توجيهه . فهو في شكواه المرة من شرور الحياة السياسية الناشبة أظفارها في مجتمع زمانه ، يتحدث عن قوانين البلاد وعاداتها وعرفها متهما اياها بأنها مجموعة ضخمة من أحابيل البهتان (٥٦) ، ويعد اباحة مطاردة الصيد خرقا لكرامة الطبيعة البشرية . (٥٧)

(*) لورد ايلجن Elgin : في ذلك اشارة الى لورد ايلجن الذي شغف في أوائل القرن التاسع عشر بجمع التحف النادرة من بلاد اليونان . (المترجم) .

وكم من مرة حاول يوحنا الى حد ما تلقف المصطلحات التي حاول بها مؤلفو العصور الخوالي كشيثرون وسينكا - التعبير عما نفهمه من كلمتي « المجتمع والحضارة » . فهو يقول في احدى المناسبات (٥٨) *Convivendum coetus* ومعناها الحرفي « حياة مجتمعنا » . ويفيض قلعه المرة بعد المرة يقوله : الحياة السياسية ، الجماعة البشرية الخاصة به *Politica vita, ius humanae Societatis* « لما كان المرء لا يكاد يستطيع حتى ان يتصور كيف ان أى نوع من السعادة يستطيع العيش بمعزل تام عن الترابط والمشاركة المتبادلة وانفصال عن المجتمع البشرى - فمن يهاجم ما يسهم في تأسيس النظام الصائب وتزكيته في ذلك المجتمع (الذى هو بطريقة ما الوسيلة الفذة للاخاء بين أبناء الطبيعة) ، يظهر بمظهر من يقف حجر عثرة في الطريق المؤدى الى سعادة الجميع » (٥٩) . أجل انه يتناول الفكرات الكلاسيكية . ولكن كم من كتاب ذلك الزمان استطاعوا تطبيقها بمثل هذا الوضوح والايجاز ؟

ومع أن لفظة *Civilitas* ينبغى ترجمتها بالتأدب *civility* فان المعنى الذى تكون عنده عندها ، والذى وجد له فى الكتب المنزلة بعض السنن والنواميس ، وهو تأدب لا يحول دون المرح (٦٠) - يقع على حافة معنى فكرة « الحضارة » .

وعلى الحاكم (ويوحنا يتعقب فى هذا أيضا النهج الصائب للفلاسفة) ان يطيع القانون وأن يحكم الناس بما يمليه عليه القانون ، دون أن يعسد نفسه الا خادما لهم . فهو القوة العمومية وهو فى الارض ضرب من الشبيه للجلال الالهى . (٦١) ولا يجوز تحليله من الزامات القانون الا فى حدود محدودة جدا . فهو المدير المنوط بالمصلحة العامة والعبد الخادم لقسطاس العدالة ، وهو أيضا المدير لشيئون القساوسة ، كما أنه أدنى منهم . (٦٢) « ومن ثم فهو مدين لربه بكل نفسه ومدين بمعظم نفسه لبلاده ، ومدين بالكثير منها لأقاربه وأصدقائه ، ومدين بأقل القليل للأجانب ، ومع ذلك فهو مدين لهم شيئا ما » . اذ ان هناك عبارة تقول : *Minimum, non nihil tamen* ، وهى عبارة تكن فيها نواة القانون الدولى السائد بين الأمم .

وتمشيا مع المناقضة الارسطية القديمة عن الملك والطاغية ، فان هذه الافكار تؤدى مباشرة الى فكرتى المقاومة والعصيان . والفكرتان الاخيرتان كنسيتان تماما فى وجهة نظرهما ، فليس ثم مسيحي طيب لا

تلقب نفسه غضبا على أعداء خير الجماعة . فالطاغية عدو عام . والظفيان
 أنكى حتى من الخيانة العظمى *crimen plus quam publicum*
 وبالتالي فليس قتل الطاغية مجرد شيء مشروع فقط بل هو أيضا تصرف
 صائب وعادل . فمن لم يهاجمه فهو آثم ضد نفسه وضد الهيئة العامة
 للدولة العلمانية بأسرها . (٦٤)

لقد كتب يوحنا ذلك كله فى ١١٥٩ ، وتوماس آبيكيت بعد فى
 منصب المستشار الملكى . ومع ذلك طفق حتى فى ذلك الحين نفسه يهاجم
 ما يرى بانجلترا من مواقف . وفى نفس تلك المدة تقريبا خاطر بالكتابة
 عن توماس فى قصيدته رسالة الانثيتيكوس *Entheticus* (٦٥) حيث
 قال :

« هذا الذى يلغى القوانين الظالمة

للوحوش الذين طال بهم الامساك بانجلترا فى الأسر بوصفهم
 ملوكها ،

وهى اذ تعتبر من تحملتهم كطغاة ملوكها .

انما تكرم أعظم التكريم من أنزلوا بها أعظم الضرر . »

وذلك أمر ينطبق على من خلوا من الطغاة . وفى رأى يوحنا أن
 طاغية ذلك الزمان ، طاغية الساعة والمستقبل ، هو الامبراطور فردريك
 باربروسا الذى أسماه يوحنا بالطاغية التيوتونى *Teutonicus tyrannus*
 بما اشتهر به من عواطف مضادة للألمان . ومع ذلك ، فما أعظم الأثر
 الذى خلفته بانجلترا دون ريب بعد ذلك بقليل ، تلك الفصول التى
 دبجها فى « رجل السياسة والندير » فى أثناء الصراع الكبير بين الملك
 وكبير الأساقفة !

ومهما يبلغ من كونه أحد رجال الكنيسة ، فإن يوحنا لم يدخر
 بآية حال وسعا فى التنديد بالشر الذى مد جذوره فيها . وانضم صوته
 غالبا الى زمرة الشاكين من خطايا رجال الكنيسة فى ذلك العصر . فان
 رجال الكنيسة أيضا وقعوا فى جريمة الظفيان (٦٦) . ولم يكن قضاء
 الكنيسة يقلون سوءا عن القضاء العلمانيين : « فكما يكون الشعب ، يكون
 القسيس *sicut populus sic et sacerdos* » . فلم تقتصر ممارسة
 الشر على الشماسية ورؤساء الشماسية ، بل ان الأساقفة أيضا بل حتى
 المسدوبين البابويين ، كثيرا ما عاثوا فسادا فى الأقاليم الواقعة بدائرة

اختصاصهم كأنما هبط الشيطان لينزل سوط العقاب على الكنيسة (٦٧)
ولن يشفى الدنيا من ذلك كله الا روح الله ، الروح الذى يحلب الصديق
والحرية . (٦٨)

وهناك التحرر من القمع والكذب ومن الظلم والنفاق . وبهذا نصل
الى الجزء الآخر من « رجل السياسة والتدبير » ، وهو الجزء الذى
تشير اليه كلمات العنوان الاضافى وهو De nugis curialium
أى « حول حماقات رجال البلاط » ، والا فكيف يمكن ترجمة كلمة nugae
هنا ؟ ان الكلمة تستخدم كمعارض ونقيض لقوله الاثر الفلسفى
الدائم (٦٩) de vestigiis philosophorum ، كما أنها تنطوى على كل
شئ يجتمع فى صدر أى رجل جاد ومستقيم . ويجد يوحنا الحماقات
nugae مسيطرة فى كل مكان ، فجميع الاماكن حافلة بها : الكنائس
والاديرة وبلاطات الامراء وقصر البابا . والقسيس والجندي والصغار
والكبار والريفي والشريف - النساء والرجال جميعا يستسلمون لها . (٧٠)
ولكن البلاط الملكى يذكيها فوق كل شئ ويفذيها : فالبلاط لا يحب ولا
يستمتع ولا يكرم الا « ضروب الخفة والطيش Curia nugaces solos » .
amat, audit, honorat (٧١)

ويرى يوحنا أن البلاط ممتلئ تماما بمجموعة من الطرز السيئة
يصنفهم حسب طبائعهم ، وينعتهم من باب التقية والحذر بأسماء
كلاسيكية . ولو أخذوا جملة واحدة فهم أبيقوريون Epicuræi
وهو يسمى المزهوين بأنفسهم باسم ثراسونيس Thrasones ، ويمكن
العثور عليهم بين أبناء كل هيئة . والمتعلقون عنده هم الأجناثونيكيون (*)
gnathonici . وهم يتحولون عنده الى مجموعات من الشخصيات المعنوية
المتخيلة من ذلك النوع الذى كان الحيسال فى العصور الوسطى ميال
الى اصطناعه وخلقه ، وهو يصف المتعلقين بالمعنى الدقيق ويرسم البكائين
الشكائين والوشاة النمامين ، والقادحين فى الأعراض ، والحاسدين ، والماشين
بالاغتيابات ، والمتلمسين مصلحتهم الذاتية ، والمستعدين لتقبل الفساد ،
والباذلين الوعود ، وغير المخلصين فى عواطفهم والمتفطرسين ، والميالين الى
الشجار ، والمؤمنين بالخزعبلات ، والفساق الماجنين ، والحائنين لكل
واجب يناط بهم . وثم ما تمارسه الطبقة النبيلة من ملذات دنيوية ، وهى
تقع أيضا تحت عنوان الحماقة والطيش nugae ، منها القنص والصيد

(*) منه كلمة يونانية معناها المتعلقون (الترجم) .

بالباز، والموسيقى ، وفوق كل شيء جميع ما يحتويه حقل المسرح
والتمثيل *Histriones* المقوت • (٧٢)

فاذا لم يجانبني الصواب ، فان هذا الذم الذى يوجهه نحو عدو
يصفه بدقة بالغة وملاحظة دقيقة حائدا عن النموذج المعيارى المؤلف
لتصنيفات الخطايا ، قد ركز توجيهه على جهتين مختلفتين • ففي المقام
الاول كان يوحنا يهاجم فى التصميم المساوى الحقيقة التى دنست الملكية
الانجليزية فى زمانه • فانه رأى أن جميع الخدمات التى تتم فى البلاط
هى مصدر الشر السياسى ، وهى الشيء الذى جعل الملك مسرفا شديدا
فى طغيانه • فالطائشون والحمقى تعاونوا جميعا على مقاومة القانون ،
وهم أعداء سلامة الدولة (٧٣) • فياليتهم سمحوا على الاقل للشعوب
الخطيرة للدولة أن تسبق منازعتهم وتعلو على تفرق كلمتهم ، وذلك على
الاقل بعد أن يصقلهم بلوغ سن الحكمة (٧٤) • وقد تمكن يوحنا نفسه
من تجنب نقد العلماء ومحترفى الفلسفة ، ولكنه وقع فى حيرة تامة من
أمره أثناء محاولته تفادى نواجذ رجال البلاط الناهضة *Curiales*
وقد اعتاد توماس صديقه ورئيسه الشكوى من اضطرابه الى الكفاح بلا
انقطاع ووحوش البلاط الضارية (٧٦) *ad bestias curiae*

ولكن ينبغى أن نحرص على ألا يغيب عن بالنا مطلقا ما ارتبط به
كل من توماس ويوحنا من علاقات فى الفترة التى أهدى فيها الثانى إلى
الاول مجموعة كتبه «رجل السياسة والتدبير» و«الميتالوجيلون» و«الانثيتيكوس»
الواحد بعد الآخر • وفى ١١٥٨ استرعى توماس إليه جميع الأنظار
بمظاهر الابهة الرائعة التى ذهب بها الى فرنسا لتثبيت استيلاء مولاه الملكى
على مدينة نانت (٧٧) • وقد شاع بكل البلاد أن توماس هو الذى تولى
تنظيم وتنفيذ حملة هنرى على تولوز فى ١١٥٩ • وتولى توماس بنفسه
قيادة فريق من الفرسان عدته سبعمائة فارس ، وهم خيرة فرسان الجيش
وأحسنهم عدة وعتادا • وقد استطاع فى المنازلات الفردية أن يقذف فارسا
فرنسيا عن سرجه • وهناك فى تولوز ، أرسل اليه يوحنا كتابه الصغير
الذى جعل مداره الحياة الصالحة « لرجل السياسة والتدبير » • وهو يقول
ان المستشار قد اتبع عادات البلاط وأخلاقه لا لشيء الا لكى يستطيع
استدراج رجال البلاط الى اتباع سنة الحياة الصالحة (٧٨) • وذلك هو
السبب الوحيد الذى نزع من أجله الى المشاركة بين حين وآخر فى
استعراضات المنشدين الحمقى والتحدث بلغتهم • (٧٩) ولكن حدث فى
١١٥٩ ان ذلك المعجب الوقى بتوماس أحس بشيء من عدم الارتياح فى
قلبه • فانه عرف ما جبل عليه المستشار من كبرياء وغرور • (٨٠)

ذلك أن ما ختم به كتابه « رجل السياسة والتدبير » من جمل تكاد تتسم بالحماسة الحارة ، له نفمة مؤثرة من النصيح الذي يمس القلوب . (٨١) فهل تريد لنفسك السعادة ؟ وهل تلتبس تأييد الرجال وثنائهم ؟ وهل ترغب في القوة الشخصية والمجد والثراء ؟ وهو في كل مرة يجيب عن السؤال بعبارة من المزامير نصها : « كل ذلك سستجده في الرب » . ثم عاد بإشارة مباشرة الى ما اشتهر به توماس من حب للأبهة فقال : « لست أحاول منعك من كساء نفسك بالثياب الزاهية المزركشة بالذهب ومن اقامة الولائم الفاخرة كل يوم . . كما انى لكى أضخم الشيء الكثير داخل حيز ضيق - لا أمنعك من مفاكهة نزوات الزمان بل حتى الاخلاق المنحرفة وأنت المستقيم شخصيا فى كل الامور ، ومن السخرية بدنيا تهزأ بما يصدر منها هى نفسها من مدهانة وتزلف . » ثم يذكر بعد ذلك : « وانما هذا الكتاب نجاح أو فشل لك أنت الذى ينتسب اليه . . فما قيل بصدد خفة رجال البلاط وطيشهم فشىء لم الحظه فى واحد منهم ، وربما كان ذلك فى نفسى أو فى من يماثلوننى . » والحق أنى أكون مقيدا بقانون شديد الضيق اذا لم يؤذن لى بنقد نفسى وأصدقائى والدعوة الى تحصين أنفسنا . »

وهنا لا يسع المرء الا أن يسمع بوضوح أن يوحنا لا يتحدث كشخص غير معرض للروح التى يقاتلها . فكما راينا آنفا ، قد أبدى هو نفسه عددا من خصائص روح الفارس والمحارب . وهو يعلم أن الكبرياء ليس غريبا عن أنبل العقول نفسها ، وأنه أبعد الخطايا عن افساح الطريق الى الحكمة الحقة (٨٢) . وهو يقول مع أيوب النبى : ان حياة الانسان فى هذه الأرض حرب مستعرة . ولكن لو أن لدى النبى أيوب أية فكرة عن زمان يوحنا ، لقال ان الحياة « ملهاة أو كوميديا » ينسى فيها كل انسان دوره ويلعب دور غيره من الناس (٨٣) . وهكذا أسماها بيثرونيوس أيضا (٨٤) . ويرى يوحنا أن الممثلين أو المنشدين Histrio يلقون التكريم فى كل مكان . الا أنه مما يعد جديرا بالثناء أن يعمد العلية من الرجال الى الغناء والى عزف أغانى الحب ، التى يسمونها stulticia ، أى الحماقات (٨٥) . هذا وان رجال البلاط يفخمون حكمة الكوميديين والممثلين ، ويرتعدون كالعبيد الأذلاء فرقا من تاييس أو تراسو خشية أن ينظروا اليهم نظرة استنكار أو يقولا فيهم قولا يهتقهم (٨٦) . وربما أقبل توماس هو أيضا على تفضيل ممثل على فيلسوفه (٨٧) . بيد أن توماس لم يخيب رجاءه فيه .

فماذا هناك وراء هذا الانشغال بأخلاقيات البلاط ؟ ان الامر يتضح بمجرد ترجمتنا المصطلحات اللاتينية . فان معنى لفظة *Histrio* هو المنشيد الذى هو بالفرنسية *Jongleur* ، ومعنى *Curialis* هو رجل البلاط *Courtois* أو ذو التربية الكريمة اللائقة بالبلاط . وليس من المصادفات ان كتاب « رجل السياسة والتدبير » قد أرسل الى نواحي جنوب فرنسا التى أخذت حياة البلاط *Cortezia* تنبثق فيها كنموذج جديد لحياة النبلاء أى ثقافة علمانية قشبية . وهنا اذا لم يخطئنى حكمى ، فلمس احتجاجا على ثقافة البلاط النابتة ، صادرا من شخص يعرف أن مثله الأعلى من مسيحية نبيلة، المخبوء فى الحرية الكلاسيكية أئمن كثيرا مما للحسام المرح *gai saber* من أخلاقيات جديدة .

ولسنا بحاجة ان نذكر ان يوحنا السالسيورى لم يستطع ان يبتكر مفهوما جديدا هو «ثقافة البلاط» . وكل ما هنالك أنه رأى زمانه يتحول الى أشياء غريبة عنه وعدوة له . وقد شهد ما تنطوى عليه حياة البلاط من خداع عجيب شهدا من ناحيتها الضعيفة ، وشهد ذلك الخداع مجتمعا ومنتسجا مع عالم همه التماس المكانة والغرور وعدم الاخلاص فى الأعمال .

فاذا صح هذا التفسير، فان كلمتى *de nugis curialium* الواردتين فى العنوان الثانى لكتاب « رجل السياسة والتدبير » يجوز ترجمتهما بالتالى « مناهضة ثقافة البلاط » . (٨٨) وعندئذ كيف يمكن ترجمة بقية العنوان وهى *De vestigiis philosophorum* ؟ الواقع ان ذلك ليس بالامر العسير على « مسيحية حضرية » . ان هذه الشخصية القوية الشجاعة المتمثلة بالحاسة السياسية العملية ، والواقفة فى زحمة الحياة والمعتدلة فى كل ناحية من النواحي ، : وهى (فضيلة القصد المعروفة فى البلاط) ، والتى اتصفت بالولاء والاخلاص والواقعية ، والتى ظهرت عدم لياقتها للتصوف حتى وهى فى دور الصبا ، - وأعنى بها شخصية يوحنا السالسيورى تمثل أمام ناظرينا المثل الأعلى لمجتمع يمزج بين أنقى أنواع الايمان بأعلى صنوف الحضارة (٨٩) .

ولكنه رغم اعتناقه لذلك المثل الأعلى الروحي النقي لم يسعفه حظه بالناحية الراجعة ولا الجانب الظاهر . إذ أن نمطا للحياة أشد حرافة قدر له النصر والسيطرة على القرون التالية : هو نمط الفلسفة المدرسانية المشيد بقوة على المذهب الاعتقادي ذي الصيغ الاصطلاحية وعلى شكل القياس المنطقي ونمط التصوف الديني الباطني **Mysticism** الذي ازدهر في حياة ديرية عمقت أسسها وبشت فيها الحيوية من جديد وقدر لها أن تصل إلى الناس بكل وسائل الحماسة العنيفة .

واني لأرجو أن أكون وفقت في أن أبسط بصورة مرضية نقلا عن المصادر الأصلية نفسها ، ما عنيته حين سحيت السالسيوري عقلية قبل القوطية .

أبيلارد (*)

في سلسلة من ثلاث محاضرات ألقى منذ بضع سنوات ، وصفت ثلاث شخصيات من أبناء القرن الثاني عشر بأنهم «ذوو عقول ما قبل القوطية» - دون رغبة في الحاق أية أهمية مفرطة الى ذلك المصطلح . فاما الثلاثة فهم أبيلارد ويوحنا السالسيوري وآلان دي ليل . والذي حاولت مقاربته عن طريقهم هو روح القرن الثاني عشر الخارق القدرة الابتكارية ، كما انعكست في الاتجاه الفكري لأبيلارد ، وفي الاتجاه الخلقى ليوحنا السالسيوري ، وفيما أبداه آلان دي ليل من اتجاه جمالي . والمادة التي جمعتها حول آخر هؤلاء الثلاثة ، وهو اللاهوتي الشاعر ، قد نمتها ووسعتها ، حتى أصبحت رسالة (١) رحبة الجنبات ، كما أني عرضت آرائي عن يوحنا السالسيوري المفكر السياسي الاخلاقي على مؤتمر علماء فقه اللغة (٢) المنعقد في ١٩٣٣ . أما الثالث ، وهو أبيلارد (**) رجل اللاهوت والفيلسوف ، فقد وضعته حتى الوقت الحاضر داخل اضايري لأنى عرفت أن معرفتي بالفلسفة واللاهوت أضعف من أن تسمح لي بالاقدام على تقويم هذه الشخصية التي كثرت حولها المجادلات . وفي

(*) محاضرة ألقى في الاجتماع السنوي لجمعية آداب الاراضى المنخفضة في ١٢ يونية ١٩٣٥ وقد نشرت الترجمة عن النص الهولندي في (Verzamelde werken) مج ٤ ص ١٠٤ - ١٢٢ .

(**) هو بطريرك أبيلارد (١٠٧٩ - ١١٤٢) فيلسوف فرنسي مدرساني ولد قرب نانت وأصبح قسيس نوردام بباريس وأستاذا بمدرسة الكاندرالية في ١١١٥ ، وعندما افتضح اغواؤه ثم زواجه من تلميذته هلويز دخلت الدير ووثب عليه بعض الفوغاء فجبوه . وعاد التدريس بعد سنة فاتهم بالهرطقة وأصبح ناسكا في نوجنت حيث بنى دير الباركليت ثم عين رئيسا لدير في برييتاني وأصدر كتابه *Historia Calamitatum* وفيه ذكر الرسائل الغرامية الشهيرة الى هلويز ومات في شالون على الساون وهو في طريقه للدفاع عن مهمة أخرى بالهرطقة . ودفنت هلويز الى جواره في الباراكليت في ١١٦٤ ثم نقلت رفاتها الى مقبرة الاب لاشيز بباريس في ١٨١٧ . (المترجم)

امكانى أن أسوق عذرين مبررين أعتذر بهما عن أنى الآن - برغم ذلك -
أعبر عن آرائى وملاحظاتى بصدد أبيلارد : المبرر الأول هو أن الجمعية
الأدبية بالأراضى المنخفضة احتاجت أن تجد محاضرا يستطيع فى مدة وجيزة
اعداد حديث ، والمبرر الثانى هو أن غرضى الحقيقى ليس البحث فى
فلسفة أبيلارد ولاهوته ، بل محاولة تحديد مركزه الى حد ما فى ثقافة
عصره ، وحرصا منى على تجنب القارىء خيبة الأمل ، استرعى الأنظار
الى أن عنوان خطابى هو « ابيلارد » وليس « أبيلارد وهلويز » .

فاذا شئنا أن نحدد العصر الذى اتشحت فيه الحضارة المسيحية
الغربية بشكلها القاطع أى صورتها الماثلة ، وجب أن نتخذ قرارا بأن
ذلك العصر هو القرن الثانى عشر . وذلك أن القرن الثانى عشر قرن خلاق
وتشكيلى لا نظير له . اذ الواقع أنه حدث فى القرن الثانى عشر قدر
من اليقظة ومن كشف اللثام عن الحقائق أعظم كثيرا مما حدث فى العصر
التارىخى الذى اعتدنا أن ننسب اليه اسم « عصر النهضة » . وهذا التغير
أشبه الأشياء بلحن ينتقل الى طبقة موسيقية أكثر حدة ووضوحا وإيقاع
أسرع وأكثر حيوية ، أو بأشعة الشمس حين تنساب نافذة بين أطباق الغمام
فهنا أكثر منه فى أى موضع آخر يبدو أن هناك ما يبرر التحدث عن
ميلاد جديد . فان مجموعة من الأشكال الجديدة للنشاط العقلى والحياة
الاجتماعية أخذت تتطور وتنمو فى أثناء القرن الثانى عشر أو حواليه ،
أشكالا وأسسا لا تزال بمثابة دعائم يرتكن اليها الى يومنا هذا .

والحق ان نعمة ضرب جديد من الشعر أخذت تتردد فى ذلك العصر
بل هى لم تكن فى الواقع نعمة واحدة فقط ، وذلك لأن شعر البلاط المكتوب
باللغات القومية ، قد سبقه الى الوجود الشعر المدرسانى (الاسكولانى)
المكتوب باللاتينية والمسمى باسم القصيد الجولياردى ، وهو شعر جزل
مزدهر يهيج الالوان ممتلئ بالحيوية . وقد ظهر ضرب جديد من الملحمة
هو أنشودة المآثر والبطولة *Chanson degeste* وهى قصيدة
لم تكد تستكمل تماما شكلها الدقيق المتزن حتى اتخذت الصورة
المهذبة لقصص الفروسية الرومانسية . فلقد أخذ العصر ينسج ذلك
النسق الفكرى والاجتماعى العجيب الذى سده الفروسية ولحمته آداب
السلوك فى البلاط . ولم يكد فن العمارة المسمى بالرومانسكى أن يطور
بعد ما عرف فيه من وقار وسمو لا نظير لهما حتى انبثق فى الأشكال
الزاهرة التى نسميها بالقوطية . وربما بدا للناس أن فن النحت بلغ على

حين بفتة المستويات السامية النبيلة التي لا يسع المرء الا الاعجاب بها في اقدم بوابات شارتر . وتالقت أولى نوافذ الزجاج الملون .

وتم شكل جديد للاتصال الاجتماعي الأشد نشاطا ، وقد تطور في المدن التي غطى بها الغرب كله صدره : ومنها القديم الذي عاد الى الازدهار ثانية ، ومنها المدن المنشأة حديثا . وقامت هيئات ديرية جديدة : فالى جوار أديرة القديس بنيدكت الوفيرة العدد العتيقة العهد ، جاءت أديرة الكسارثوثيين (*) Carthusians والأوغسطينيين (**) Augustinians والسستركيانين (***) Cistercians والبريمونسترانتسيين Premonstratensians وزاد في اتساع رقعة أوربا ما حدث من توسع زراعى داخلى ، ومن أعمار واستيطان لمناطق الحوافى الخارجية للبلدان . واجتمع كل من الفروسية والزهد ليؤلّفا المثل الأعلى للهيئات الفروسية الدينية ، في

الشرق وفى الغرب على السواء . فاما الدين نفسه فقد اتجه نحو أشكال جديدة للتعبير : فظهرت حركة دينية صوفية باطنية Mysticism هي مذهب القديس برنارد ، بما اجتمع فيها من تعبير مزدهر مشرق عن النشوة والوجد بما لفضل الله من مدهشات العجائب . أما المدارس ، وهي بعد قليلة العدد صغيرة الحجم في القرن الحادى عشر ، فانها أصبحت المراكز البؤرية التي تتركز فيها حياة مستفيضة متعمقة مدارها التأملات والمنازعات الفلسفية والاعتقادية (الدوجماتية) . وقد اتخذت ذلك الشكل النوعى المحكم النسج الذى قدر فيما بعد أن يسمى باسم الجامعة وأن يتحدى كر القرون .

ويخيل الى أنه لم يحدث قط ان اجتمعت في عصر واحد عملية خلق وتكوين وتشكيل فى مثل ذلك العدد الضخم المتنوع من العناصر الثقافية

(*) عقد رهبان فى الكنيسة الكاثوليكية أسسه القديس برونو . وكانوا يعيشون فى صمت تام ويمتنعون عن تناول اللحم ويتناولون وجبة واحدة .

(المترجم)

(**) اسم يطلق على جميع المجتمعات الدينية التى تتبع قواعد القديس أوغسطين ، والاسم يضم أيضا جماعة البريمونسترانتسيين . (المترجم) .

(***) عقد رهبان بالكنيسة الكاثوليكية أنشئ فى مدينة سبتو .

(المترجم)

مثلاً احتشدت في القرن الثاني عشر . ومع ذلك فلا يجوز للمرء بداهة أن يتشبهت بشدة بتلك السنوات المائة : إذ لا ينبغي أن تنسب إلى التغيير أية قوة خفية في حد ذاتها . إذ الواقع أن القرن الثاني عشر قد تولد عن الحادي عشر ، الذي له الفضل في انتاج الحركة الدينية الكبيرة التي عبر عنها كل من «الهدنة الالهية» (*) وجريجوري السابع والحروب الصليبية ، والذي شهد النورمان ، بما لهم من قدرة هائلة كبناء للدول ، ينتشرون إلى إنجلترا وجنوب إيطاليا ، والذي تماسك على يديه النظام الاقطاعي فأصبح النظام الذي يقوم عليه كيان الغرب الاقتصادي والاجتماعي . ولكن الدهر اختص القرن الثاني عشر عشرة بميزة كبرى : فإن كل ما تكونت براعمه في الغرب إبان السنوات الثلاثمائة السابقة ازدهر فجأة وأخذ يشمر ثماراً ناضجة . هذا إلى أنه لم يظهر في الحضارة الغربية عصر آخر بلغ مثل هذه الدرجة من الشمول ، ولا بلغ مبلغه (على كل ما اجتمع فيه من فوارق في الخلفية السلافية أو الجغرافية أو مستوى التطور) من حيث ضالة تأثيره بالحدود وتعويقها لتبادل الخبرات المادية والروحية . على أن فرنسا هي البلاد التي أسهمت بأعظم قسط يفوق كل ما اصطنعت غيرها في تشكيل ثقافة تلك الأيام وخلقتها . فرنسا هي التي دمغت العصور الوسطى بطابعها . فإن السيطرة الفرنسية على القرن الثاني عشر ، إنما هي في الواقع مشهد أشد روعة بكثير وأبلغ أصالة بكثير من مشهد العصر الأعظم (**) *Le grand siècle* . غير أن نفي الثناء لم يدو في الآفاق حتى ذلك الوقت بالقوة الكافية وإن بلغ من تقدم باريس ، التي أصبحت بدورها المركز الفعلي لفرنسا التي هي قطب التطور الفكري ، أن اعتبرت « شجرة الحياة المفروسة في الفردوس الأرضي ، ونبراس بيت الله ، ومنهل كل حكمة ، وقابوت عهد الرب ، ومليكة الأمم ودرة الأمراء » . (٣) وعندما عاد يوحنا السالسيوري إلى باريس في ١١٦٤ وشاهد وفرة ما فيها من السلع وانسراح الأهالي واحترام رجال الدين وروعة الكنيسة وفخامتها والمناشط الفعالة للفلاسفة *Philosophantes* الذين انجذب إليهم قلبه ، بادر بمقارنة المدينة بمعراج يعقوب ، الذي بلغت قمته عنان السموات وأصبح الطريق الذي تعرج به الملائكة

(*) الهدنة الالهية في العصور الوسطى محاولة من قبل الكنيسة

لتحديد الحروب الخاصة ، حرمت الحرب من مساء الاربعاء أو الخميس حتى صباح الاثنين وفي أعياد دينية معينة ، وكان المخالفون يعاقبون بالحرمان من الغفران .

(المترجم)

(**) العصر الأعظم : يعنى به عهد الملك لويس الرابع عشر . (المترجم)

الى السماء صعودا وهبوطا . فاقتبس كلمة الكتاب المقدس : « لا شك أن الله موجود بهذا المكان دون أن أدري ذلك » كما اقتبس قول الشاعر : « ما أسعد من منح هذا المكان منفى . » (٤)

ورغم ذلك ، فإن ما أحرزته باريس من سبق لم يستطع حتى ذلك الحين أن يضيف شيئا من العتمة على نور المدن التي تصغرها . ذلك بأن مدنا مثل شارتر وأورليان وريمز حظيت أيضا في الحياة المدرسية (الاسكولائية) بشهرة ذائعة أقدم أو أحدث من شهرة باريس . إذ جرت العادة بالألا يكون عصر التطور عصر تركيز . وذلك أن نشوء أشكال وأفكار جديدة يعنى حدوث الاختمار والقلق بل حتى الارتباك والبلبلة . والحق أن القرن الثاني عشر ليس إلا عصر مرونة عظيمة في الحركة ، حتى بالمعنى المادى للكلمة . فإن كل انسان قد شد عصا الترحال وحمل عكازة الحاج : أما الحجاج أنفسهم فهم صليبيون أو وعاظ وعلماء وفرسان ، يبحثون عن خدمة يؤدونها أو مغامرة يقومون بها ، وهم ممثلون وصناع وتجار وعصاة وغجر ومهاجرون الى أوربا الشرقية ، فضلا عن طائفة أخرى لا تقل عنهم جميعا ، هي طائفة الرهبان . وعاد الاتصال الجديد الحي بالشرق ، بمواد وأفكار وعادات ، وردت من الخارج بوفرة أعظم من ذى قبل . فأصبح عالم الغرب أكثر تنوعا وأحفل بالألوان : وذلك — بالمعنى الحرفى للكلمة — عن طريق المنسوجات والزجاج الملون ، ومن الناحية الفكرية عن سبيل سريان المادة الجزلة الغنية المتمثلة في الحكايات الخرافية والأخيلة والتصورات ومن خلال ما أظهرت من امكانيات أعظم للتعبير اللفظي .

فهل ينبغى أن يطلق اسم « عصر النهضة » على هذا التقدم العام الذى أحرزه القرن الثانى عشر ومضى به نحو الكمال الانسجامى للثالث عشر؟ وهل هذا الاسم الذى يواتينا بطريقة طبيعية جدا، ينطبق على الأقل على جزء من ظواهر الاستيعاط والتطور هذه؟ لقد أصدر تشارلز هومر ها سكنز فى ١٩٢٧ كتابا أسماه « عصر نهضة القرن الثانى عشر » ، The Renaissance of the Twelfth Century دمج فيه فى

مجموعة مكونة من اثنى عشر فصلا مدعمة بالوثائق الغزيرة وصف فيها كل ما وجد فى ذلك العصر من طريف تولد عن معرفة مجددة الحيوية بالعصور القديمة . فهناك — فى المقام الاول — الشعر اللاتينى الذى سطرته أقلام كبار رجال الكنيسة : هيلدبرت من لافاردن وبالدرك من بورجيل وماربوه من رن ، وهو شعر قوى الطابع الكلاسيكى نقى نقاء

عجيباً من حيث اللغة والعروض . وكان هناك كذلك الشعر الغنائي الزاهر المسمى على اسم الفاجانتيس أو الجوليارد ، وإن اتفق الرأي في عصرنا هذا أن شعراءه ليسوا جميعاً بأية حال من أبناء الكنيسة المدهشين المسمين باسم العلماء الجوالين . ثم يعود هاسكنز بعد ذلك فيتناول بالبحث أحياء القانون الروماني وما بذله المترجمون عن العربية واليونانية من جهود مضيئة وهامة ، وهم الرواد الذين هدوا الناس السبيل إلى الفلسفة المدرسانية . وقد أصاب هاسكنز إذ سمى كل ظاهرة من تلك الظواهر باسم أحياء الحضارة الكلاسيكية ، ذلك الأحياء الذي عاد بالخصب والتحرر والسعة على حضارة الغرب المسيحي . ويرى هاسكنز في هذا الرجوع إلى التقاليد الكلاسيكية السبب الأكبر في التطور الثقافي الذي أدى إلى ما عرف عن القرن الثالث عشر من وفرة وامتلاء .

على أني أسائل نفسي : - ألم يصطنع هاسكنز المغالاة في تقدير أثر ذلك الرجوع إلى التقاليد الكلاسيكية واعتباره مصدر ذلك التطور ودوافعه ؟ أجل إن دراسة أرسطو والقانون الروماني هما في حد ذاتهما أثنان من أهم النهضة الثقافية المعروفة في التاريخ ، وأنهما يعتبران دعامة لقدرة هائل مما جاء بعد ذلك من تطورات ولكنها ليسا السبب الأساسي ، كما أنهما يعتبران في حد ذاتهما ثمرة ونتيجة لغيرهما من الأسباب . إذ إن أعظم القوى المحركة - فيما يبدو لي ، لا يعثر عليها فيما أضفى على المدارس من طابع كلاسيكي . أما ما يؤكد هاسكنز من أن الأساليب الكلاسيكية كانت مدرسة تدربت فيها على المهارة روح العصور الوسطى التي ظلت تتصف حتى ذلك الحين بالهزال والجمود ، فأمر قد يدفعنا بسهولة أن نفعل ما تجل في ذلك القرن من قوى عظيمة تشكيلية ودافعة . ويمكن اجمال تلك القوى في أنها فكرة الحرية وسيادة السلطة الكنيسة كنقيض للسلطة العلمانية ، وهي فكرة ترتبط بدير كلوني أو جريجوري السابع ، والدافع الذي أدى إلى إنشاء هيئة ديرية كبرى بعد أخرى . ثم تجيء بعد ذلك أشياء كثيرة منها : نظام الاقطاع ، وهو من حيث آثاره يغلب عليه من الناحية السياسية جمع الشمل لا التمزق ؛ وفكرة الفروسية ، وهي فكرة ناشطة في كل مجال من مجالات الحياة ؛ ثم الدافع الذي دعا إلى إنشاء الجمعيات الأخوانية والنقابات التي ورثت الحياة الاقتصادية بجميع صورها عوامل القلق والتفكك ، ثم تجيء أخيراً وليس أخيراً فكرة الملكية والملك ، التي تطورت على أساسها النظم القانونية وتماسكت حولها الدول . وموجز القول ، أن المبادئ الحقة التكوينية والتشكيلية والحلاقة للحياة التي انتشرت في العصور الوسطى

وهي في عنفوانها قامت واستقرت بمنأى عن المدرسة ودوائرها الأدبية والاجتماعية ، التي ترعرعت فيها أزهير العصور القديمة وثمارها .

وبشيء من التفسير ندخله على عبارة الكتاب المقدس ، ربما جاز لنا أن نقول عن العلاقة بين حضارة العصور الوسطى وبين التقاليد الكلاسيكية : أن العهود القديمة كانت معنا على الدوام . ومن المعلوم أن المسيحية الناشئة ظلت منذ عصورها البربرية الأولى ، ترى أن الثقافة الكلاسيكية كانت على الدوام كنزا دفيناً مفعماً بالأعاجيب والأخطار ينبغي لكل من تمتد إليه يده أن ينهل منه بحذر . وظلت الأبصار شاخصة على الدوام إلى نموذج للحضارة لا سبيل إلى محاكاته . ذلك أن التقاليد الكلاسيكية كانت تستلزم الالتفات على الدوام : - فاما أن تنبذ واما أن تتبع بدقة أو تقلب إلى معنى جديد . فالماضي الكلاسيكي ظل ينهض من جديد نهوضاً متكرراً . فكلما حاولت الصفوة الفكرية الممتازة التماس التعبير المذهب الرشيق ، عمدت إلى أنموذج كلاسيكي فاتخذته لها مثلاً ، دون أن يؤدي إلى تمكين روح العهود القديمة تمكيناً فعلياً من تخلل جسد الثقافة المتسلطة . وبديهي أن القارئ السطحي لا يجد إلا فارقاً طفيفاً بين جميع هؤلاء الشعراء المقلدين ابتداءً من فينانتوس فورتوناتوس في القرن السادس (وهو ذو الاتصال المباشر مع العهود القديمة ذاتها) إلى ماربود في الحادي عشر مارا بالكوين في القرن الثامن : وكلهم يبدو فعلاً كأنما هم من أصحاب المذهب الانساني . ولكن نشاطهم لم يسهم إلا بقسط ضئيل جداً في نمو الكيان الحيوي لمسيحية العصور الوسطى . وفي حوالي ١١٠٠ كان ذلك الكيان قد اشتد عوده حتى بلغ مرتبة القوة والاستقلال . وإذا بالغرب اللاتيني وقد افترق عن الشرق المسيحي بتلك الحقيقة الواقعة ، وهي الانقسام الأعظم (*) The Great Schism يظهر شعوراً جديداً من الوحدة المقدسة والعمل المقدس ضد العالم الإسلامي . وهنا كانت أشكال سياسية قوية تنبثق ، وكانت مدن تنتعش ومدارس تظهر في كل مكان . الآن وقد نضج ذلك الغرب وصلب عوده وامتلاً بالرجولية الصحية ، فاه - ان صبح هذا القول - اكتشف لنفسه من جديد التقاليد والمأثورات الكلاسيكية ، ووجب عليه أن يقدم حساباً عن أهمية تلك العصور القديمة الدائمة الجدة والنضارة ودلالاتها بالنسبة لمسيحية راغبة في المعرفة والقوة . ورغم ذلك ، فإن العلاقة

(*) الانقسام (الصدع) الأعظم : هو الفصل القسم الشرقي من الكنيسة في

القرنين التاسع والعاشر عن عالم النصرانية الغربية . (المترجم) .

بين هذا القرن الباحث المتطلع وبين العصور القديمة Antiquity المستعدة على الدوام الى الكشف عن خبايا أسرارها كانت علاقة من نوع آخر جديد ومغاير . لم يعد ذلك الغرب مجرد صفوف صغيرة من الأذكياء الطلعة تعيش بين ظهرائي مجتمع هيجي ، حاولت لافتقارها الى ثقافة أصيلة خاصة بها امتصاص الحياة الأدبية التي كانت لماض أجنبي . اذ الواقع أن العصور القديمة وضعت آنذاك في بوتقة الامتحان الضارم التي وضعها فيها أوغسطين في يوم من الأيام لكي يحتفظ لها بكل ما له قيمة أصيلة وينفى عنها كل ما عدا ذلك . لقد اتشحت العصور القديمة بمعنى جديد ونغمة جديدة بالنسبة لروح القرن الثاني عشر الشابة الفتية القوية . وهنا فهمها الناس فهما أحسن وأعمق من ذي قبل . فهل تسمى ذلك « بالنهضة » ؟ الواقع أنه لا اعتراض لي على ذلك ما دام في الامكان تجنب سوء الفهم الذي يعلق بغاية السهولة بذلك المصطلح . والحقيقة أن لفظة « عصر النهضة » تنطق على الدوام بمعان أكثر مما يقصد منها أن تقوله . والنهضة في المصطلح الأجنبي وهو Renaissance معناها الميلاد الجديد ، فما الذي ولد من جديد ؟ أهى العصور القديمة ذاتها ؟ كلا بالتأكيد . إذن فهل المولود هو الشكل الكلاسيكي ؟ ان ذلك الشكل قد مات وسيظل ميتا . وفي الامكان ملؤه بمعنى جديد ، ولكن لا أكثر من ذلك ولا أقل . أما الذي ولد فهو حضارة لاتينية مسيحية تنتمي الى القرون الوسطى استثارها عنصر كلاسيكي امتصته . فكان شيئا لم يولد من جديد . بل الحق ان لفظة « ولد » ليست من جيد الأخيلة . وإنما الذي حصل هو نضج أو بلوغ لسن الرشد .

وغنى عن البيان أن بلوغ الرشد يتضمن أزمة ومدة قلق واضطراب وانزعاج . وتلك سمة من أشد السمات الجوهرية في القرن الثاني عشر فان تلك الروح ظلت تغلى . وأيا ما كان الاتجاه الذي اتجهت اليه تلك الروح ، سواء اقتبسته من نموذجها الكلاسيكي ، أو دفعتها اليه حميتها ، فإنها تجاوزت كل ما تسمح به الحكمة والاعتدال . فلم يقتصر أمر العصور القديمة نفسها على أن أظهرت للمرة الثانية أنها مستودع مملوء بالأخطار ، وأنها أيضا نهج فكري تم تدريبه طبقا لدروس العصور القديمة نفسها : التي هي الفن المكتشف من جديد ، فن التمييز الدقيق الذي كتب له أن يقود الفكر الى منحدرات غير منتظرة . متساو ذلك أن المثل الأعلى للحياة الرسولية الذي تجلى ناشطا في أرنولد من بريسكيا وبطرس والدو ، ظهر خطر عواقبه قبل أن تبدو ثماره عند القديس فرانسيس .

هذا ولم تستطع الكلاسيكية المجددة ولا النزعات المنطقية التي لا يكبح جماحها شيء ولا الحركة الانجيليكانية المتطرفة أن تصمد في الميدان على طول المدى . فبدلاً مما ظهر في القرن الثاني عشر من قلق واضطراب في الأفكار ، تهيأً للثالث عشر أن يجلب النظام النسقي الثابت الرتيب والانسجام السماوي اللذين استطاع عصر القديس توماس بواسطتهما الاحاطة بالروح احاطة الذهب بقطعة من الماس رصعته . وجاءت المذاهب المدرسانية بما وهبت من قدرة على استئصال الأعشاب وتشذيب الأغصان ، فخلقت الشكل المضبوط والمخططي Schematic الذي كان له أن يسود . على أن هذا النشاط يجمع بين الدلالة على التقدم والتضييق . وقد استخدمت المدرسانية (الاسكولانية) القياس المنطقي Syllogism فجعلت منه شكيمة (*) للروح تورثها الصحة ، بعد أن لم يكن المنهج النظري المثالي Discursive إلا دافعاً بها الى متاهة الاستدلال العقلي الذي لا كايح له . فكان عمل القرن الثالث عشر هو الثمرة والنجاح اللذان احرزتهما سلامة المبدأ .

أما القوة التي نالت النصر فهي قوة الكنيسة . إذ أنه لا ينبغي أن يغيب عن أذهاننا البتة ، أن الذي حدث إبان القرون الوسطى ، هو أن الكنيسة فضلاً عن كونها جهاز الدين وأداته ، كانت أهم وسائل الثقافة على الإطلاق ، كما أنها الأداة الوحيدة القادرة على ضم شتى العناصر الجوهرية اللازمة للثقافة والمجتمع وصهرها بعضها في بعض . فلئن نجحت العقول المستمسكة بالروح السلفية - كالقديس برنار والقديس دومنيك - في أحداث أثر أقوى وأدوم في الثقافة الأوربية من أثر بطرس والدو وأرنولد من بريسكيا ، فليس ذلك حتماً بسبب نقاء عقيدتهما أو تفوقهما في المواهب ، وإنما بسبب حقيقة هي أنهما كانا يعملان في الكنيسة ويتخذان منها الوسيلة ، ومن ثم أثرا في ملايين من الناس على حين أن صوت المخالفين للكنيسة لم يبلغ الا آذان الآلاف .

وقد بدأ بطرس أبيلارد مزاولة نشاطه واضطرابات مطالع القرن الثاني عشر في عنفوانها . واسمه الذي هو آبا ايلاردوس Abae Lardus مكون من خمسة مقاطع ، كما يدل على ذلك المقطع الشعري للنقوش التي على شواهد قبره (٥) (٦) (**).

(*) يقال شك المئدى : رده بقوة . والشكيمة أو الكابحة هي ما يسمى بالفرملة (المترجم) .

(**) نصيب الشواهد في الترجمة العربية لتلك النقوش . وقد أورد منها الاصل ثلاثة أمثلة رأينا حلها . (المراجع) .

ويكاد يكون من المحقق أن اللقب أضيف في المدرسة لأول مرة إلى بطرس (وهو اسمه المعترف به) .

كان من أبناء مقاطعة بريتانى بفرنسا . وربما جاز لنا أن ننسبه إلى الكلث (١) وأن نتهيا لاستنباط حياته كلها وفكره بأجمعه من هذه الأرومة السلالية التي ينتسب إليها . بيد أن بلدة باليت بالقرب من نانت لم تكن من بريتانى فى الصميم ، إذ يقول أبيلارد نفسه أنه لم يعرف اللغة المحلية ، كما أنه قل أن تكلم عن سكان بريتانى (٧) بكلمة تنم عن المودة . فضلا عن ذلك فإن أباه كان من مدينة بواتوه (٨)

ولن أعيد على مسامعكم سرد ترجمة حياته القلقة التي طالما رددتها الألسن ، كما أنى لن أحاول أن أقدم رسما تخطيطيا لشخصية أبيلارد المدهشة قائما على تحليل كامل لها .

وبحسبنا أن ندلى ببضع سمات عامة . على أنه أحد أولئك الناس الذين ظلوا معاشوا-يشيرون أما أعماق الإعجاب وأحره وأما أعنف الكراهية فهو من أولئك نفر الذين لا يستطيع أحد أن يقف إزاءه جامدا غير مبال . وقد أتبع له أن يكون منبها ومثيرا للأذهان بفضل ما أوتى عقله من نصاعة ، وما أوتى ذكاؤه من حدة ، وبفضل تعدد جوانبه ومزاياه وما اجتمع فى شخصيته من متباينات حادة . وقد أجاد روسكيلينوس التعبير عن ذلك فى رسالة التشهير العنيفة التي وجهها إلى أبيلارد (٩) حيث قال : « ان ما اتسمت به حياته من طرافة ليس لها نظير *Vitae tuae* » *inaudita novitas* هو الذى دفع معاصريه إلى الثورة عليه . إذ اجتمع فيه عقل نافذ ممتاز وانفعالية عنيفة (١٠) ، فجعلنا منه شخصا لا يطاق إلا ببالح العسر . وقد قال والصواب ما قاله (١١) : « ان ما أتعاطاه من منطق قد جعلنى مبغضا إلى العالم » .

ولنوق هذا فإنه طبع على شيء من التائق الفكرى . فأعجب كل ما هو مغرب بعيد الاحتمال وجنح إلى ادهاش الناس وإثارة أعصابهم . فأصدر مثلا ذلك الاسم الشاذ الذى أطلقه على ديره الجديد وهو الباراكليت (*) أى الشفيح Paraclete وهو اسم بدا للناس أنه يدل على قلة احترامه للأقنومين الأولين من الثالوث (١٢) ولم يكن شخص أبيلارد يضم فحسب لاهوتيا عميقا والجديه وفيلسوفيا عظيما ، بل وفارسا

(*) الباراكليت : هو الشفيح أو المزي وهو لفظة تطلق على الروح القدس (انجيل يوحنا ١٤ : ١٦) (المترجم) .

وفنانا ومعلما وصحفيا أيضا . ومن العجيب أن بعض أسماء أعماله تتجه نحو شيء من النزعة الأمريكية مثل *Avant la Lettre* أى قبل الرسالة ومثل *Sic et non* أى لا ونعم ومثل *Scito te ipsum* أى اعرف نفسك - ألم تكن تلك العناوين التى وضعها لكتبه من نوع لم يسمع به الناس بالنسبة للقرن الثانى عشر ؟ لا شك أن فيه شيئا من روح أوسكار وايلد . فانه حتى وهو فى غمرات محنته وفى ثنايا جديته اللاذعة ، لم ينس قط ما سعدت به سنواته الأولى من مجد . فانه تحدث بافتخار لا يكاد يخفيه عن القصاصد الغرامية التى كتبها : «التى لا يزال الناس يتفنون بها فى كثير من المناطق» وهى قصائد غنائية قرضها على سبيل التسلية لهلويز وهى « من حلاوة اللفظ والصوت » بحيث أورثته وحببته ذبوع الصيت فى كل مكان . (١٣) فهل عسى أن يكون هناك الى الآن قصائد حية لأبيلارد بين تلك الثروة من الاغانى الجولياردية المجهولة المؤلف الموجودة الآن ؟ فلئن كان فى يوم ما شاعرا حقيقيا ، فانه يبدو أن الشرارة قد انطفأت ابان الكارثة العظيمة التى حلت به ، اذ لم يبق الا القليل مما قد يبدو للعين صادرا عن نزعة شاعرية أصيلة فى تلك القصائد اللاتينية الكثيرة نوعا ما التى ألفها فى سنواته الأخيرة ، ومعظمها يدور حول موضوعات دينية (١٤) .

وسأشير بإيجاز شديد الى قصة حبه لهلويز . وقد بذل بعض الباحثين جهدا يبنى من ورائه أن يثبت على أساس من الأسلوب وبيئة من الواقع لا يمكن نبلهما اعتباطا أن جميع الرسائل المتبادلة ، بما فى ذلك ما سطرته هلويز قد كتبها أبيلارد على أساس رسائل حقيقية (١٥) . وعندى أن ذلك أمر ليس من الأهمية بدرجة عظيمة : فهو شيء يستطيع المرء افتراضه لو شاء . وكل ما يهمنا هو أن أبيلارد لم يزيّف الأمر نفسه : اذ أنه كان أمرا معروفا للعالم بكل ما حوى من تفاصيل مخيفة بينما أبطال القصة لا يزالون على قيد الحياة . كما أن الرسائل يبنى مع ذلك أن تعد صحيحة ومعتمدة تماما . فإين كان أبيلارد يستطيع أن يكتشف النغمات العميقة للعاطفة الأنثوية التى لا حد لها اللهم الا اذا مارسها فعلا مع هلويز ؟ فهل عساه قصد الى الشهرة حين أعطى نفسه ذلك الدور الشرير غير البطولى فى كتابة قصة الكارثة *Historia calamitatum* ؟ ومع ذلك فستظل الحقيقة الهامة قائمة دائما ، وهى

أن كاتيا من كتاب القرن الثاني عشر استطاع فهم الحب والتعبير عنه
بمثل تلك الألوان والأنغام العميقة أيضا بحيث يستطيع كل انسان
أن يتذوق فيها حتى اليوم طعم الصدق وقوة الحيوية بعد انقضاء ثمانية
قرون .

وتطور الحب المتبادل بين أبيلارد وهلويز ، فأصبح من موضوعات
الأدب ، وأصبح قضية شهيرة Cause célèbre في تاريخ
الأخلاق في عصر بلغ من تبكبره أن صار من الصسير الى حد ما تجنب
الانطباع التقليدي الذي خلفه الموضوع . فلو اضطررتي الحال أن أكون
رأيا حول قيمة هذه الآية الشاهدة على حب تمكن من نفسيهما فعلا
بوصفها وثيقة من وثائق تاريخ الثقافة ، فاني أميل الى تسميتها باسم
الشاهد الفردي الوحيد الذي لدينا والذي يدور حول الحب فيما قبل
عصر البلاطات .

ومن المحقق أن عواطف هلويز لا عواطف أبيلارد هي صاحبة
الأهمية لدينا - ومن المحقق أن تلك العواطف والشكل الذي تعبر به
عنها لا تقوم بينها أية خلة مشتركة وبين طريقة الحب المتبادل في ظل
البلاط الذي تهيأ له أن يفرض صوته وقانونه على العالم المثقف بعد ذلك
في القرن عينه . وان مجرد كوننا نجابه هنا بالحب على ما مارسه
امراة ، لكاف لوضع المسألة خارج مجال فكر الذكور الذي كان سائدا
في البلاط . على أنه كذلك ليس بالتعبير الكلاسيكي عن الحب ، أي
عاطفية أوفيد (*) ، ولا بالعاطفة الساذجة الشعبية التي نجدها عند أي تافه
كلاسيكي والتي تسمعها في الأنشودة الجولياردية (**). انه حب عنيف
وقائم ، انه قلب ممزق قد مزقته القوى المتصارعة في غير هواة : في
قوى العقيدة الراسخة من جهة وأبلغ الانفعال الدنيوى عمقا من جهة
أخرى ولا شك أن في سيل عواطف هلويز المنهمر لشيئا بالغ التلقائية

(*) أوفيد (٤٣ ق . م - ١٧ م) شاعر روماني كتب عدة كتب في الحب
ونصائح لمرامية وخطابات لرام تصور صدها من سيدات (المترجم) .

(**) الأنشودة الجولياردية : ينسب هذا النوع من الشعر الى جوليارد ،
وهو كاهن سوء السيرة مشرد في العصور الوسطى أدمن السكر والمجون وكتابة الاحاجي
بالشعر اللاتيني ، وهو يعد من اتباع أسقف وهمي اسمه جولياس . (المترجم) .

بالغ الاسراف ، قد برز بشدة تجعل الانسان يسأل نفسه أين يجد نظيرا لهذا الا عند شكسبير . فهي تقول انها لن تتردد في أن تتبع أبيلارد حتى ولو رآته مندفعاً نحو الجحيم . وينبغي له ألا يظن أنها على خير ما يرام في ديرها . فعلى رسلكم جميعا : وذلك انها لاتبرح تخشى أن تكدره أكثر مما تخشى أن تكدر الله (١٦) .

ويبدو أن هناك لمسة من البدائية في هذه الصراحة الحالية من كل تكتم ، هذا الهيام المباشر الخالي من العاطفية الجارفة . واستميج القارئ عذرا اذا جنحت الى تسمية مثل هذا التعبير الجامع بأنه شيء غير لاتيني . وان هلويز لتذكرني بالنساء المذكورات في ملاحم السير (الساجا) الأيسلندية . فلو أنك جردت قصة أبيلارد وهلويز من العنصر المسيحي ، وحاسة الخطيئة ومن الانابة المتأخرة ، فان ما يتبقى سينطبق تماما على احدى تلك القصص الضارية المنطوية على الهيام والعنف التي تركتها لنا الروح النوردية في نفس ذلك الوقت . ولا شك أن اسمها جرمانى قح فهو هلفس أو هلفيدس - ولكن هكذا كانت أسماء الغالبية العظمى من الرجال والنساء الفرنسيين في ذلك العصر .

على أنه ينبغي ألا يداخلك أى خوف من أننى ساخوض في حديث نظريات الأجناس البشرية . فانى لست أدفع بأن هلويز كانت جرمانية دما وانفعالات ، بوصف ذلك شيئا يناقض الأجناس اللاتينية (الرومانسية) . وكل ما فى الأمر أنى أشير الى أن العالم الفرنسى فى ذلك الحين كان أقرب الى أصوله البربرية ، وأن من الخير أن ننسى الى حين النبذة الرومانتيكية التى اتشح بها اسم أول محبوبة عظيمة فى الأدب الغربى ، رغبة فى أن اتحسس فيه نغمة أقدم وأعمق .

على أن الموضوع الذى يشغلنا هنا هو الوصول الى شيء يشبه التقويم لشخص أبيلارد فى أثناء الانتفاضة المتلاطمة التى ألمت بالحياة فى زمانه . فما معنى هذه الكلمات *Vitae suae inaudita novitas* «حياته التى ليس لغرابتها مثيل » ؟ والواقع أنه لكى يتسنى للمرء منا فهم القرن الثانى عشر فهما صحيحا ينبغي له أن يتصور مجتمعا ندرت فيه الكتب ، وندر فيه كذلك من يستطيعون قراءتها ، على حين أن من يستطيعون تفسيرها أندر كثيرا . وآية ذلك أن هيودى سنان فيكتور يفسر استخدام كلمة *Lego* (انى أقرأ) فى لغة المدرسة بعبارة *Lego Librum* انى أقرأ الكتاب بنفسى ، أما عبارة

Lego Librum illi فمعناها عنده انى أفسره لشخص آخر ،
 أى أنى أعطى دروسا فيه ، على حين أن **Lego Librum ab illo**
 معناها انى أسمعته وهو يفسره ، انى أتابع محاضراته (١٧) . ولاشك
 أن ندرة الكتب والمضطلعين بفن القراءة أضفت على الكلمة التى يتفوه
 بها الاستاذ قوة تأثير خارقة . أما نحن الذين يغمرنا طوفان من الكلمات
 التى نراها مطبوعة على القرطاس أو مترددة فى الهواء فالكلمة قد أخذت
 تفقد لدينا أكثر فأكثر ما كان لها أساسا من أثر سحرى . أما المجتمع
 الأكثر بدائية ، فالكلمة فيه تهبط على أرض بكر متعطشة الى الحصب ،
 فهى تقنع وتأمّر ، وهى تقصى وتبعد أو تربط وتعتقل ، وهى بالاختصار
 تؤتى أثرها وتنسجج الأفاعيل . وعنى عن البيان أن سلطان القلة من
 الأساتذة المملكين ناصية الكلمة عظيم عظما خارقا . فكل أستاذ أعجوبة
 بدرجات متفاوتة . فهو يعرف ويعلم ، ولديه أسرار يكشفها لنا ان نحن
 استرضيناه .

فأين ينبغى أن يعثر عليهم - أولئك الأساتذة ؟ فى المدارس . ان
 المدارس أيضا كانت نادرة فى القرن الثانى عشر ، وكل واحدة منها
 منارة تشع بالمعرفة . وفى الوقت الذى تقل فيه الكتب أو على الأقل لا
 تستطيع الجموع اليها وصولا ، والذى لا يوجد فيه شكل منتظم لتبادل
 الفكر المكتوب ، تصبح المدرسة - شريطة وجود دافع الى المعرفة قوى
 وعام - مركزا ثقافيا من الطراز الأول حقا . وذلك هو الموقف فى القرن
 الثانى عشر . ومهما يكن شأن ندرة المدارس آنذاك ، فإن زيادة عددها
 مقيسة الى القرون السابقة ، كانت رائعة . ولم تكن المدرسة تحتاج الى
 الشيء الكثير : فبحسبها قاعة ومقراة لحمل الكتاب ومعلما - وذلك كل
 ما فى الأمر .

وعلى الرغم من ذلك ، فإن القرن الثانى عشر يمتاز بزيادة عدد
 المدارس وعدد الطلبة بسرعة عظيمة فضلا عن التغير الذى ألم فى الحين
 نفسه بحوافز المعرفة من حيث اتجاهها وشكل مناشطها . فبدلا من
 النشاط الفردى المتفاوت فى درجات انعزاله والصادر عن أوائل رجال اللاهوت
 والأدباء ، ظهرت آنذاك وبطريقة مفاجئة فيما يظهر حاجة الى تبادل
 الجدل علنا أو الوصول الى التفاهم على ملأ من الناس ، حاجة الى خوض
 حومة الخصومة رغبة فى اظهار الناس جميعا على صحة حجة أو مفهوم
 أو منهج ، وعلى أنها تفوق سواها . ذلك لأن علنية التعلم أخذت تبحث
 لها عن مدخل تلج منه . وهنا تقدمت طريقتا سلسلة المحاضرات والجدل

بوصفهما الشكليين الخارجين ، متخذتين من المنطق وسيلة ومركبا . ومن ثم وجب على المنطق على ما عرفه الناس عنه في التقاليد الكلاسيكية أن يروى كل ظمان الى برهان . وبدا كأنما كل استدلال وكل قدرة على الحكم قد صارت مغلفة في المنطق الصوري (الشكلي) .

ومن ثم حدث في المدارس أن البحث عما أثبت بالبرهان فلسفيا بدأ يدفع الى الخلف دراسة علم الجراماتيكا Grammatica أى دراسة الآداب بأوسع معانيها . ولذا فإن الروح الشاعرية الكلاسيكية لدى شخص مثل هيلدبرت من لافاردين - كانت - بوصفها ذاك - أقرب الى مرثية وداع للماضى منها الى بشارة آذنت بالعصر القادم .

ولكى يتسنى لنا الوصول الى الفهم الصائب لما أصابته الفلسفة من تحليق أثناء القرن الثاني عشر ، يجب علينا أن نوضح خلة بالغة الجوهرية تكاد توجد تقريبا في كل ظاهرة من ظواهر التجديد الثقافى الحيوى . وأشير هنا الى موضوع بحثته فى محاضرة ألقيتها منذ أكثر من سنتين كاملتين (١٨) ، وآمل أن أبحثه عما قليل بطريقة أكثر تفصيلا : وهو موضوع عدم امكان الفصل بين عنصر اللعب وعنصر الجد فى الثقافة ذلك أن النشاط الفكرى لمثل هذا العصر من عصور التجديد ، ينطوى بدرجة متفاوت زيادة ونقصانا على سمة من اللعب ، ولكنه لعب جاد راجح الوزن ، بل حتى خطر ، وان يكن رغم ذلك كله لعبا على كل حال .

وتتجلى سمة اللعب بأوضح صورة فى الحركة الفلسفية فى القرن الثانى عشر . وهناك شكلان يتبادلان المكانة على أصدق وجه ومعنى : وهما شكلان اتخذتهما غريزة المنافسة التى ارتقت الى منزلة شريفة فى عصر يستفز بقوة حياة لا تزال متبرعمة ، وهذان الشكلان هما برجاس الفروسية والعبابها والجدل المدرسانى (الاسكولائى)

وقد سمي أبيلارد باسم الشاعر الغنائى الجوال « الثروبادور » بين علماء المدرسانية (الاسكولائية) . وليست هذه تسمية بعيدة عن الصواب ، غير أن لقب « الفارس الجوال » ربما كان أفضل (١٩) .

فانه هو نفسه عد عمله ضربا من المقارعة بالسلاح . ذلك أنه فى شبابه على حد قوله بادل على أسلحة للحرب مقابل أسلحة العقل مفضلا لأسلحة الاستدلالات الجدلية والخصومات على مغنم الحرب (٢٠) ، وقد طوف مجادا فى جميع الأقاليم التى قيل أن فن الجدل قد ازدهر فيها . وأقام « معسكر جيش مدرسته » على جبل سان جنفييف

« لكى يحاصر » المنافس الذى احتل مكانه فى باريس (٢١) . وقد حذر خصومه الناس من المعلم بطرس لايوصفه صاحب حجاج وجدل بل باعتباره محتالا ملفزا يلعب دور المضحك لا دور الحكيم العالم (٢٢) .

وكان كبار أساتذة الجدل يكتسبون الأموال الطائلة . وكانت شهرتهم وثيقة الشبه جدا من شهرة أبطال الرياضة فى عصرنا هذا . وكان الناس يتعقبون المعلمين الكبار ويفخرون بأنهم رأوهم واتبعوهم (٢٣) . ويصور روسكلىنوس ابيلارد صورة أقرب الى الذم والمثلية قائلا انه يعد كل ليلة النقود التى اجتلبها عليه تعليمه الزائف ، قبل انفاقها فى 'الخلاعة والفسوق' (٢٤) . أما أيلارد نفسه فهو يقول انه بدأ الدرس والتحصيل لكى يكسب المال ، وانه يكسب أموالا طائلة . وهو يحدثنا أيضا كيف تحول عن دراسة الفيزيكا Physica أعنى الفلسفة، الى تفسير الكتب المقدسة نتيجة لرهان عقده (٢٥) .

قامت حياة المدارس فى القرن الثانى عشر على منافسة والخصومة المحتدمة ، وعلى التحاسد والتناوب بالمثالب ، والوقاحة والتشهير . فيالها من لعبة الغاز وقدح متحامل يقول يوحنا السالسيورى ، كم من فخاخ من الكلمات قد نصبت وكم من شباك من مقاطع الحروف (٢٦) . ويصف هيودى سان فيكتور مدرسة يحاول فيها العلماء غش بعضهم بعضا بألف حيلة وخدعة (٢٧) .

وليس يبدو عندى من المبالغة فى شيء ، الدفع بأن هناك علاقة معينة بين الأسبقية الطويلة الأمد لمسألة الكليات فى تطور الفلسفة المدرسانية (الاسكولائية) وبين صفة الخصومة الرياضية التى تتصف بها المناشط المدرسانية (الاسكولائية) فى ذلك الحين .

ران عنصر اللعب المكون من المنافسة العنيفة . لو نظر اليه على اعتبار أنه ظاهرة اجتماعية لشف عن اتجاه فكرى اجتصت به العصور العتيقة . وربما جاء تسميته باسم اتجاه السفسطة . فان قدرات البصيرة العقلانية تشحذ ، ولكن لا تتبين بوضوح حدود قدرتها على الحسم القطعى (Conclusiveness) كبرهان . وهذا الاتجاه الفكرى البدائى الى حد ما هو بالضبط الشيء الذى جر مفكرى القرن الثانى عشر الى المنحدرات الوعرة الخطرة ، وجعل من أكثر من واحد منهم منشقا على الكنيسة بل ربما هرطيقا مارقا . ذلك أن المهارة فى استخدام طريقة

المحاجة الجدلية ، أفضت بهم الى منهج للبحث ، لم يتهيا له عصرهم بعد ، بما هو عليه من افتقار الى المعرفة الطبيعية معرفة سليمة جيدة التمثيل . وذلك بأن أية حجة كانت تعد لدى هؤلاء أساتذة الجدل سليمة وحاسمة قطعية متى كانت فى عرف المنطق الصورى غير قابلة للتفنيد . فلما أن طبقوا الحجاج الجدلى (Dialectic) على ما تحويه الديانة من صنوف الصدق ، اكتشفوا ثغرات وهوات لم يتوقعوها .

وليس الدافع الذى حدا بأبيلارد الى حقل اللاهوت هو التقوى . فقد أسلفنا اليك أن رفاقه غرروا به بطريقة أقرب الى اللعب ، وهو الفيلسوف ، حتى اجتذبه الى المسائل اللاهوتية . وما كاد يستقر فى ذلك الميدان ، حتى راحت مهارته المنقطعة المثل تلهم عقله أن يجد الحلول التى لم يشتبه فيها أحد قبله . فوصل حول مسألة الكليات الى الرأى الذى أسماه فيكتور كازن (فيما يرى بعض العلماء وإن لم تكن التسمية بالغة الصحة) باسم المذهب التصورى Conceptualism . وكما أوضح للمرة الثانية منذ بضع سنوات الكتاب الذى ألفه ج . ج . سايكس ، فإن رأيه كان وجهة نظر يمكن أن يطلق عليها اسم مذهب أرسطو فى الواقعية . وقد توصل اليه أبيلارد دون أن يطلع على كل ما كتبه أرسطو . فهو مذهب للواقعية يخفف من حدته أحد التحفظات . وعلى ذلك فإن الرأى الجذرى البدائى ، الذى اكتسبت فيه المفاهيم العامة أعنى الكليات (Universals) طبيعة تكاد تكون أسطورية (ميثولوجية) ، قد حل بتعريف تجريبي لم يكن وجهة نظر وسط بين بين ؛ بل هو تعريف دل على حدوث توجيه للمسألة قد غير تغييرا تاما وتعميق لنفاذ البصيرة . لقد أدخل الى المسألة قدر معين من النسبية . فإن أبيلارد قد فهم أهمية وظائف الفكرية بوصفها كذلك - لامكان المعرفة والتعبير أيا كان نوعهما . وقد أدخل بين الأشكال المتضادة وهى الصوت (Vox) والقضية أو الشئ (Res) فكرة اصطنعها هى المدلول (Sermo) وأبطل مسألة ما قبل Ante وما بعد Post . (٢٨)

على أن صياغة ما سسمى بالمذهب التصورى لم تحول أبيلارد بأية حال الى محطم للأباطيل والنظم . بل لعلها على العكس من ذلك حولته الى طليعة رائدة لمن سيأتون بعده بمن فيهم توماس الأكوينى نفسه . والحل الذى ابتدعه معناه امكان قيام هدنة بين الجماعات المتصارعة . فقد قضى على المذهب الاسمى Nominalism القديم المتطرف ، ولم يعد الى الظهور

ثانية وبطريقة أكثر خفاء إلا إبان القرن الرابع عشر . وهنا وجد المذهب الواقعي الذي لا غنى عنه مهرباً من دائرة الأسطورة (الميثولوجيا) .

وماذا ينبغي للمرء أن يقول في عبارة أبيلارد الشهيرة «نعم ولا» Sic et non التي أثارت ذلك القدر الضخم من عدم الثقة بين معاصريه ، والتي كثيراً ما تعتبر أنها تمثل الأخذ المطلق بمذهب النسبية في كل أمور الأخلاق والعقيدة ؟ وفيها يضع أبيلارد جنباً إلى جنب أقوالاً متناقضة قالها آباء الكنيسة الأولون . وقد أوضح ما بينها من تناقض ، ثم طبق عليها الأصول الفنية للنقد في ظل الحجاج الجدلي دون الوصول إلى نتيجة . وكأنني بذلك درساً في التشكيك لا نظير له . وإن عبارة « نعم ولا » لتحتوي بذور منهج كامل في فقه اللغة (*) ، يطبق على الكتب المقدسة ومأثور الروايات التاريخية . وفيها يثير الرجل كل لون من ألوان الشك : فهل النص محرف ؟ وهل أخطأ الكاتب ؟ أم هل أساء الناس فهمه ؟ على أن أبيلارد قد عرف فعلاً أنه لا بد من وضع الظروف موضع الاعتبار ، وأنه حتى آباء الكنيسة الأولون كانوا ينطقون بين الحين والآخر على أساس آرائهم الخاصة أكثر منهم على أساس الحقيقة ex opinione magis quam ex veritate وأن من أنعم الله عليهم بنعمة التنبؤ اتخذوا منه عادة يجرون عليها ، ولم يعرفوا على الدوام ما إذا كان الإلهام الإلهي يقودهم أم لا . وهو أمر قال أنه نافع جداً أعانهم على الاحتفاظ بتواضعهم (٢٩) .

ويفسر أبيلارد عبارة الكتاب المقدس « اطلبوا تجدوا » بهذا المعنى : «وذلك أنك بالشك تصل إلى البحث وبالبحت تصل إلى الحقيقة» (٣٠) . وهو قول كان يمكن أن يقوله فرانسيس باكون بعد ذلك بخمسة قرون . على أن الواقع هو أن تلك عبارة نقلت عن أرسطو .

فهل كانت عبارة نعم ولا الشهيرة تلك نزعة عصرية لم يسبق لها نظير ؟ أم تراها بالحرى استعراض قوة « Tour de force » من الطراز العتيق لغريزة الكفاح والجدل ومظهرها Epideixis أي «استعراض»، من النوع الذي كان سفسطائيو الاغريق يقيمونه ، وملحة فلسفية بارعة Jeu d'esprit ؟ إن جميع الظواهر تشير إلى أنها لم تكن هذه ولا تلك . فإن أحدث من درسوا لاهوت أبيلارد ، وهما جان كوتيو (٣١) و ج . ج .

(*) يقصد بفقه اللغة هنا دراسة جميع فروع علوم اللغة من نحو وصرف ومجاء وبيان ونقد أدبي ، وهي في الأصل المعارف التي كانت تمكن الناس من دراسة وتفسير لغات اليونان وروما « (المترجم) .

سايكس سالف الذكر يؤكد أن أبيلارد هنا شأنه في مواطن أخرى (ولم يكن الأول في هذا) إنما كان يسير في خطى أرسطو عندما لحص المعرفة الموجودة وترك الالتباسات Aporiai لتكون أساسا لأبحاث تالية

ورغم هذا كله يظل أبيلارد الرجل المدرك لأضال ظلال الفروق، رجل فهم العلاقات القائمة مع كلا جانبي أي موضوع ، الذي يعرض نقاط الاتفاق ووجهات النظر ويترك المسائل المبهمة مفتوحة لبحت تال بدل أن يعلن في ثقة مطلقة أن « هذه هي الطريقة التي عليها الأمر » . فهو يوضح كيف أن الكلمات التي لو بحثت على حدة لبدت كأنما لها نفس المعنى الواحد ، سرعان وعلى حين فجأة ما يظهر أنها تدل على شيء مختلف تماما ، وهي في متن الجملة وسياقها . (٣٢) ولذا فإن كوتيو يسمي فكرته « فكرة تبحث عن نفسها وتصحح نفسها » (٣٣) وبدلا من قبول مبدأ الخلاص بمعناه الحرفي والمستيقى ، يستذيب جوهر تلك الفكرة بوصفه عملية الخلاص بأنها استثارة الشعور بالحب في أرواحنا أو بتفسيره الخلاص بأنه أمر وتعليم الهى الينا بدل كونه فداء حقيقيا (٣٤) . وهو وأن أنكر هو نفسه أنه علم الناس أن الخطيئة لا تقوم في العمل ولا الإرادة ولا الرغبة ولا السرور ، فانه جرد اللاهوت من أساس نظريته في الخطيئة بتخفيفه الخطيئة حتى جعلها حقيقة سيكولوجية بحتة . (٣٥)

وقد اقتربت روح أبيلارد من نواح كثيرة اقترابا عجيبا من وجهة نظر أصحاب المذهب الانسانى في العصور المسيحية المتأخرة وبخاصة ارازموس . وقد خامره بالفعل نفس ماخامرهم من التوقير للأصول النقية للعقيدة في اللغات الأصلية على أن تفهم فهما صحيحا ، وإن لم يلجأ هو نفسه للأصل اليونانى (٣٦) . وقد نسب صفة الإلهام الى الفلاسفة الكلاسيكيين ، وكأنى به يضع قدرهم فوق قدر الأنبياء . ذلك أنه من المفكرين المستنيرين الذين لم يعلقوا أدنى أهمية على منجمين ولا الأثر الناجع صحيا للبركات والشفاء بطريق الايمان (*) ، ولطالما سخر برفق من القديس نوربرت الذى كان يؤنب الناس اذا لم ينجح فى شفائهم بصلواته . (٣٧)

وان أناشيده النثرية المسجوعة وتراثيله التى ألفها لعذارى دير الباراكليت لتنطوى على نغمة التفاؤل والرضا اللاهوتى بالعالم مما يذكرنا

(*) الشفاء بالايان : هو الزعم بشفاء الامراض بواسطة الاعتقاد فى تأثير الصلوات المقامة لذلك الغرض . (المترجم) .

بالقرن الثامن عشر (٣٨) . وهو يبرز احساسا واعيا ونبيلاً نحو حقوق المرأة وكرامتها ندر أن وجد في الأدب الكنسي في العصور الوسطى كما أن له وجه شبه ضخم باحساس ارازموس . (٣٩) ومن بين أعماله المفقودة كتاب اسمه « Introductiones parvulorum المقدمات للأمور الصغيرة . »

ومن الواضح مع ذلك ، أن أبيلارد في كل هذا الذي ذكرنا ينبغي ألا يعد بشيراً مؤذناً « بعصر النهضة » ؛ بل مفكراً من مفكرى العصر قبل القوطى . نعم ان عصريته الظاهرة انما هي في ذاتها روح مبكرة ؛ أو قل انفتاح أفق عقلى لم يتطرق اليه بعد الاعتدال الدقيق الذى أدخله في حقل الفكر الساط النسقى الذى ظهر في القرن التالى . وقد عد متطرفاً مغالياً لأن الميدان كان لا يزال مفتوح الفجاج والجنبات ، ولم يحط بعد بسور ولا سياج . ويقول اتين جيلسون ، ان روح القرن الثانى عشر لتبدو لنا أقرب الى روح « عصر النهضة » من روح القرن الثالث عشر . فان القرن الثانى عشر يعد عصر اعداد - (٤٠) يعنى اعدادا لعمل الثالث عشر . فان بدا في هذا شيء من التناقض ، فان الخطأ فيه يقع على عاتقنا ؛ ذلك أننا ألفنا أكثر مما ينبغي أن ننظر الى عصر النهضة ، على أنه النتيجة العامة النهائية لتطور العصور الوسطى . فلكى يفهم القرن الثانى عشر على وجهه الصحيح ينبغي ألا يوضع الى جوار السادس عشر جنباً الى جنب ، بل الى جوار الثالث عشر .

ومهما تكن الزاوية التى ننظر منها الى أبيلارد فسنجده كثرة باكرها النضج ، اذ أنه نما فكراً أسرع قليلاً مما تحتمله طاقته . فلم تنضج روحه في دفء القوى السيكولوجية العظيمة التى أخذت تتدفق في أكناف قرنه كما أن فكره لم ينبع عن أعماق الأزمة الخلقية الناشئة في عصره . فانه كان رجلاً اتجه الى الناحية الفكرية بدرجة بالغة أشد من أن تمكنه من أن يومية لعصره الى الطريق الذى يطلبه قلب ذلك العصر ويستحث عليه . وفضلاً عن ذلك فان المحتوى الايجابى لمحصولة العلمى أضال مع ذلك من أن يتيح له أن ينشئ عالماً جديداً من المعرفة . ومعظم ما قد استشفه وحده واشتبه فيه أو توقعه ، فشى استخلصته عقليته العجيبة من القواعد الجوفاء للحجاج الجدلى باستخدامها احدى الحيل .

على أن خصمه اللدود برنارد كليرفو هو الذى يمثل القوى السيكولوجية الكبرى التى تلهب قرنه . فان هذين الرجلين اللذين وقفا

على طرفي النقيض من فكر القرن الثاني عشر كانا يتبادلان أعماق البغضاء .
ويجمع كل عظماء رجال العقيدة على بغض أبيلارد بقدر ما أبغضه برنارد
ان لم يكن أكثر ، وعلى الاتفاق على بكرة أبيهم على مقت ما أظهره أبيلارد
من أساءه استعمال لفن الاستدلال وعلى الشكوى مما تولد عن ذلك من
العقلانية Rationalism غير المستساغة .

وقد رزق أبيلارد وروحه إبان حياته طائفة من المعجبين المتحمسين
والمدافعين الغيورين . (٤١) وقل من الكتابات ما يلقي من الضوء الساطع
الكشاف على الخصومة الفكرية في القرن الثاني عشر ، مثل ما تلقى كتابات
الكاتب المدرساني برنجاريوس Berengarius من بواتيه في دفاعه عن
أبيلارد ضد برنارد . اذ يكشف لنا عن كل شيء استطاع العصر أن يهاجم
به « القس العالم الرقيق » (٤٢) . فانه راح في أسلوب حيوى عنيف
لاذع مليء بالتوتر الدرامى ، يصف « مجمع سانس Sens » الذى قضى
بادانة أبيلارد . وهو يتهم برنارد بعدم التسامح والنفاق ، ويضيف الى
ذلك قوله :

« اسمحوا لبطرس (يعنى بذلك أبيلارد) أن ينضم اليكم فيصبح
مسيحيا . وان شئتم فسيصبح كاثوليكيًا معكم . واذا لم تشاؤا ؛ فانه
سيكون كاثوليكيًا على الرغم من ذلك . وذلك لأن الله رب لنا جميعا
لا يختص به واحدا منا بعينه . » (٤٣) ونعود فنقول ، ألسنا كأنما نسمع
حديث أصحاب المذهب الانسانى المسيحى الذين ظهروا فيما بعد ؟

وثمة رجل دين آخر معاصر عظيم جاءت تصرفاته مطابقة لتلك
الدعوة الى الصلح ، وهو الرجل الذى التمس منه أبيلارد ووجد عنده ملجأ
وملاذ فى نهاية حياته القلقة غير المستقرة بعد أن أرهقته الملاحقة وانهكت
قواه ، وأعنى به بطرس الوقور رئيس دير كلونى .

وان أبيلارد فى قصة حياته ليدعو نفسه بالسهل سليقة
وطبعًا (٤٤) . ولا شك أن الأرواح العويصة الثقيلة لا تتسامح ازاء مثل
هذه الروح السهلة ، ايا كان العصر الذى قد تظهر فيه . ولذا كرهوا
أبيلارد مثلما حدث أن لوثر أبغض ارازموس بعد ذلك بأربعة قرون .

كما أن رد فعل القرن الثاني عشر لما ينطق به أبيلارد من كلم قريب
الشبه جدا من عدة نواح لرد فعل السادس عشر ازاء ارازموس .

ولو استعرضنا تطور الفكر المسيحي من أوله الى آخره ، لوجدنا طرازين فكريين فى صراع دائم . وهو صراع من يحبون أن يستندوا الى أفكار جيروم ، ومن يقيمون فكرهم تأسيسا على آراء أوغسطين ، وهو التباين بين المزاجين الدينيين اللذين ظهرا على لسان أبوى الكنيسة الاولين . فجيروم كان رجل الدماء الحضرية ، وكان رغم كل ما اتصف به من زهادة وديرية متأثرا بما للثقافة من متاع : كالادب والعلاقة القائمة على التعاطف الفكرى والفكرات المستنيرة وأشكال الفكر الانثوى والحاجات التعليمية . أما أوغسطين فأمره لا شك معروف لدينا جميعا ، فهو الرجل صاحب القلب المتأجج والايمان المطلق .

وينتمى أبيلارد الى الفئة المنضمة الى جيروم . فانه أكثر من الاقتباس منه المرة بعد المرة ؛ كما أنه امتدحه ؛ والتمس عنده ونقل عنه تفسير الكتب المقدسة . (٤٥) ووقف ارازموس بعد ذلك فى نفس الجانب .

وانضم الى صف أوغسطين من الناحية الأخرى كل من برنارد من كليرفو وهيودى سان فيكتور وغيرهم كثير قبل أن ينضم لوثر أيضا اليهم . وبلغ الأمر بالقديس برنارد أن سمي فى حياته باسم «أوغسطين المبتعث» «وبهيو» أن دعى باسم «لسان أوغسطين» . وكثر تردد اسم أوغسطين على الألسن حتى أصبح ككلمة السر لاي حزب من المحافظين ، ليس فقط بوصفه رمزا للاحترام العميق للحجية والتقاليد الدينية بل وأيضا بوصفه رمزا لجوهر الايمان . وقد تعاورت التقلبات على قيمة كلمات أبوى الكنيسة الاولين واختلف ما لهما من وزن على الدوام فى تاريخ العقيدة المسيحية . فكلما تازمت أزمة دينية كبيرة رجحت كلمات أوغسطين كلمات جيروم فى موازين العصور .

الأهمية السياسية والعسكرية لأفكار الفروسية في آخريات العصور الوسطى (*)

لا شك أنى سأشعر بالحرج أن أقف بينكم ، وأن أتحدث فى هذه الجمعية العامة اذا لم استمعكم عذرا فى الاشارة الى الشرف العظيم الذى نال جامعة ليدن (التي أتشرف بتمثيلها) بتفضلكم بتوجيه الدعوة اليها . ومنذ بضعة أشهر ذكرنا عالم فرنسى فى رسالة قدمها الى السوربون بالدين الذى تدين به جامعة ليدن لفرنسا . والواقع أن ذلك شيء لم يرغب عن ذاكرتنا ، فكيف يستطاع نسيان أسماء سكاليجييه ودونوه وريفيه وسوميز الذين أضفوا باهر الضياء على ليدن ومولندا ؟ وانى باسم احياء تلك الذكريات القائمة على تقارب روحى مديد الاجل بين فرنسا وهولندا ، أرجوكم التفضل باعارتى انتباهكم .

وانى اذ أتحدث اليكم عن الأهمية السياسية والعسكرية للأفكار الفروسية فى أخريات العصور الوسطى ، لست أدعى تقديم شيء جديد اليكم . وكل ما أبغيه هو أن أركز بؤرة الالتفات على بضع حقائق معينة معروفة جيدا وأن أسجل شيئا من رد الفعل المضاد للنزعات الحاضرة فى عالم التاريخ .

والواقع أن مؤرخى العصور الوسطى فى أيامنا هذه لا يكادون على الجملة يعطفون على الفروسية . فانهم اذ نقبوا فى السجلات ، وهى التى يقل فى الواقع ذكر الفروسية فيها ، قد نجحوا فى تقديم صورة للعصور

(*) La valeur politique et militaire des idées de chevalerie à la fin du Moyen-Age. وهى فى الاصل محاضرة القيت فى الجمعية العامة لجمعية التاريخ السياسى فى ١٦ يونية ١٩٢١ وقد نشرت لأول مرة فى مجلة التاريخ السياسى Rev. hist. Dip. مج ٣٥ (١٩٢١) - ص ١٢٦ - ١٢٨ . ونشرت الترجمة عن النص الفرنسى فى Verzamel de werken مج ٣ ص ٥١٩ - ٥٢٩ .

الوسطى غلبت عليها وجهات النظر الاقتصادية والاجتماعية غلبة تدفع الانسان في بعض الاحيان أن ينسى أن الفروسية كانت - بعد الدين - أقوى الفكرات التي ملأت عقول وقلوب أولئك الأقوام الذين عاشوا في ذلك العصر الحالى . فكأننا قد ابتعدنا أشواطاً بعيدة جداً عن الرومانتيكيين الذين رأوا أن العصور الوسطى إنما هي فى المحل الأول حقبة الفروسية .

ومهما يكن شأن الفروسية فى زمن الحروب الصليبية ، فإن مما يجتمع عليه الراى اليوم أنها إبان القرن الرابع عشر أو الخامس عشر لم تكن إلا ابتعائاً مصطنعاً أو يكاد لشيء مات وفات أوانه من زمن بعيد ، والا ضرباً من ميلاد جديد متعمد وغير مخلص لفكرات جردت من كل قيمة حقيقية . وهذا الهيام الرومانتيكى بجرأة آرثر ولانسيلوت وأضرابهما يتمثل فى الملك يوحنا الطيب الذى أوشك أن يعرض للخطر استقلال فرنسا مرتين : أولاً بهزيمته فى معركة بواتييه ثم بمنحه مقاطعة برجنديا لأشجع أبنائه . وكان كل انسان فى عصره مشوقاً الى تأسيس الهيئات الفروسية ، ومن ثم أصبحت حومات البرجاس والمقارعة هما البدعة (الموضة) الجديدة الشائعة آنذاك أكثر من أى عصر آخر ، وأخذ الفرسان الجوالون يقطعون أوربا طولا وعرضاً تنفيذاً لأعجب العهود وأشدّها سرفاً ، وكتبت القصص الرومانسية مرة ثانية ، كما أعيد احياء بدعة الحب الأرستقراطى السائد فى البلاط .

وهذا كله شيء يستطيع المرء منا لو شاء أن يعده ظاهرة سطحية وغير ذات بال : أعنى بدعة (موضة) جديدة أدبية ورياضية انتشرت بين النبلاء ثم هى بعد ذلك لا شيء .

على أنها حتى لو لم تكن إلا ذلك ، لكأنت رغم ذلك حقيقة تاريخية لها أهمية من الطراز الأول . وذلك لأنها كانت تدل على نزعة قامت فى روح العصر تدفع الناس الى أن يخلقوا من جديد فى الحياة الواقعية صورة مثالية للماضى . وغنى عن البيان أن تاريخ الحضارة حافل بمثل هذا النوع من الرعبة التى تدفع الناس أن يعيشوا الماضى من جديد . وليس ثم موضوع للدراسة أكبر أهمية . أليست تلك الرغبة الخالدة فى كمال لم يعد له وجود ، تلك الحاجة الى الابتعاث التى لا تروى غلتها أبداً ، شيئاً أكثر أهمية وتشويقاً للأنفس من معرفة ما اذا كان هذا السياسى أو ذاك من الحونة أو من الأغوار المخدوعين، وما اذا كان الهدف من هذه الحملة الحربية أو تلك هو منذ البداية الفتح أو مجرد تلهية الناس ولفت أبصارهم ؟

وأود أن أنبه الأذهان الى أنني استعملت لفظة الابتعاث أو « الميلاد الجديد » *renascence* ، وينبغي أن يتضح أن الروابط بين « عصر النهضة » بمعناها كعصر تاريخي وهذا الابتعاث للفروسية ابان الفترة المتأخرة من العصور الوسطى أقوى كثيرا مما يدركه الناس عادة . ذلك أن ابتعاث الفروسية ليس في الواقع الا مقدمة « لعصر النهضة » تتصف بالسذاجة والبعد عن الكمال . فلقد زعم القوم أنهم لو أعادوا الفروسية الى الحياة لاستتبعت ذلك نشورا لعصور التاريخ القديمة *Antiquity* ، ولا يخفى أن صورة العصور القديمة لم تقم في عقل القرن الرابع عشر منفصلة عن فكرة « المائدة المستديرة » . وان الملك رينيه ليصور في قصيدته « القلب العاشق » *Le coeur d'amours* قبور لانسيلوت وآرثر الى جوار قبور قيصر وهرقل وترويلوس (*) وكل منها قد زين بدروعه . والواقع أن تطابقا مصادفا من التسمية والاصطلاح قد ساعدنا على تقصي آثار أصول الفروسية الى العصور القديمة الرومانية فكيف يمكن التحقق من أن لفظة ميلس (Miles) الواردة في المؤلفات الرومانية لم يكن لها نفس معناها المعروف في لاتينية العصور الوسطى : أي « الفارس » ، أو أن أي اكويس *Eques* روماني لم يكن يتطابق والفارس الاقطاعي ؟ ونتيجة لهذا ، فان رومولوس اعتبر مؤسسا للفروسية لأنه أسس فرقة مكونة من ألف محارب راكب . وكتب مؤرخ يوميات برجندي اسمه ليفيفر دي سان ريمي يمتدح هنري الخامس ملك انجلترا بقوله : « وقد حافظ على نظام الفروسية أحسن محافظة » ، كما فعل الرومان من قبل .

ومن الواضح أن التاريخ السياسي والعسكري في القرون الأخيرة للعصور الوسطى كما وصفه فرواسار ومونسترليه وشاستلان وغيرهم كثير ، يكشف عن قدر ضئيل جدا من الفروسية وقدر بالغ الضخامة من الجشع والقساوة وبرود الأعصاب والبعد عن العواطف مع اجادة ادراك المصلحة الذاتية والتحايل الدبلوماسي . تبدو حقيقة التاريخ كأنما تقوم على انكار بحث ومستديم لما للفروسية من مثل أعلى خيالي .

ومع ذلك فان هؤلاء الكتاب جميعا كانوا ينظرون الى تاريخ عصورهم مستضيئين بكامل أنوار مثالهم الأعلى العظيم ، وهو الفروسية . وعلى الرغم

(*) ترويلوس : هو في الاساطير اليونانية ابن هيكوبا وبريام ملك طروادة .
(المترجم)

ما يتجلى فى حكاياتهم من ارتباك ورعب رتيب ممل ، فانهم اعتقدوا أن التاريخ يسبح فى جو من الشهامة والمروءة ، والوفاء والواجب . فهم جميعا يستهلون حديثهم بإعلان خطتهم من تمجيد الشجاعة وفضائل الفروسية ومن انتوائهم سرد « المغامرات النبيلة والفتوح وأعمال البسالة والمهارة فى المقارعة بالسلاح » كما يقول ديسكوتشى d'Escouchy - أو « الأعاجيب العظيمة والألاعيب الممتازة بالسلاح التى جرت نتيجة للحروب العظمى ، كما عبر فرواسار . ثم لا يلبثون جميعا فيما بعد أن يتوارى الأمر عن أبصارهم . فان فرواسار « الابن الطويل اللسان » للفروسية يسرد قائمة لا نهاية لها من الخيانات والقساوات دون أن يبدو عليه الشئ الكثير من التنبه الى التناقض بين آرائه العامة وبين محتويات رواياته المسرودة .

وهؤلاء المؤلفون جميعا مقتنعون أرسنخ اقتناع أن خلاص العالم وقيام قسطاس العدالة فيه يعتمدان جميعا على فضائل النبلاء . فالزمن زمن سوء ؛ ولا علاج له الا بالفروسية . واليكم ما قاله كتاب أعمال الماريشال بوكيكوه فى هذا الموضوع : « شيثان استقرا فى العالم بإرادة الله ، كعمودين قاما ليدعما نظام القوانين الالهية والإنسانية . . . وبدونهما يصبح العالم مثل شئ مرتبك مشوش قد خلا من كل نظام ، وهذان العمودان المبرآن من كل عيب هما « الفروسية والعلم » ، وهما فرسا رهان يحسنان الجرى معا » .

وتجنح فكرة الفروسية الى غزو كل أرض حتى ميدان الميتافيزيافا نفسها . فان جان مولينيه يمجّد أعمال المقارعة بالسلاح التى قام بها ميكال كبير الملائكة بقوله : « انها أول أعمال الفروسية وبسالة الفرسان » . من هنا يتجلى أن فكرة الفروسية شكلت عند هؤلاء المؤلفين المجموع الكلى لمفاهيم عامة راحوا يفسرون لأنفسهم بمساعدتها ميادين السياسة والتاريخ . ولا مراء أن مثل هذه وجهة النظر شئ خيالى مضحك وضحل قليل الفور . أما وجهة نظرنا نحن فهى أرحب أفقا بكثير : فهى تضم مثلا الأسباب الاقتصادية والاجتماعية . ومع ذلك فان هذه الرؤيا التى تمثلوها لعالم تحكمه الفروسية ، مهما يبلغ من سطحيّتها وخطئها ، انما هى أوضح فكرة استطاع العقل العلمانى فى العصور الوسطى بلوغها فى مجال الأفكار السياسية . فهى القاعدة التى استطاع بها الانسان فى تلك الأيام بطريقته الضعيفة المسكينة فهم التركيب المعقد المروع للأحداث . فكل ما رآه حوله ان هو الا العنف والارتباك ، والعادة أن الحرب كانت عملية مزمنة من الغارات المفردة المتباعدة . على حين أن الدبلوماسية كانت

اجراء بالغ الجدية والوقار شديد الحشو واللغو ، يصطدم فيه حشد عظيم من المسائل المتعلقة بتفاصيل الاختصاص ، مع بعض التقاليد البالغة الشيوع وبعض نقاط الشرف . فجميع المفاهيم التي نستخدمها لكي نفهم التاريخ كانت تعوزهم تماما ، ومع ذلك ، فانهم - شأننا تماما - أحسوا بالحاجة الى التماس نمط فيه يتخذونه قاعدة لأحكامهم . لقد أحسوا بالحاجة الى شكل يصاغ فيه فكرهم السياسي ، وهنا دخلت الحومة فكرة الفروسية . وقد تحول التاريخ لديهم بفضل قصص الفروسية الى منظر وقور يمثل الشرف والفضيلة ، أى الى لعبة نبيلة ذات قواعد بطولية تقوم الأخلاق .

ورب قائل يقول ان هذا كله ، وان انطوى على أهمية قصوى بالنسبة لتاريخ الفكرات ، الا أنه لا ينطوى على القدر الكافى من البرهان الذى يثبت أن تقاليد الفروسية كان لها أى أثر حقيقى فى مجرى الأحداث السياسية . وهو الأمر الذى نهضت لشرحه وبسطه . فهل هو مع هذا ينطوى على بعض الصعوبة ؟ ولعلكم اذ تذكرون أنى أطلقت على الملك يوحنا الطيب اسم الطراز المثل لهذا الميلاد الجديد للفروسية فى العصور الوسطى ، تتذكرون دون أدنى ريب ، أن حكمه قد جلب الكوارث على فرنسا ، وذلك بالذات بسبب تحزبه الشديد لنظام الفروسية . فانه خسر معركة بواتييه بسبب ما أبداه من حماقة ومن عناد أملته عليه الفروسية ازاء فنون الحرب والتكتيك التى استخدمها الجيش الانجليزى الأقل منه عددا . وبعد فرار ولده الذى كان رهينة ، ذهب الملك بنفسه الى انجلترا فى ولاء منه لكلمة الشرف التى قطعها ، تاركا مملكته لأخطار وصاية أخرى على العرش . وثمة عمل آخر من أعمال الفروسية يستولى على الاعجاب كله : وذلك أن فصل برجنديا مهما كانت التقديرات السياسية التى استتوت وراءه ، كان الدافع الأكبر اليه دافعا فروسيا ، أصبحت مصلحة الدولة تلقاه لا قيمة لها - وهو المكافأة على الشجاعة التى أبداهها فيليب الصغير فى حومة بواتييه .

ونقتصر على هذا المثال لاقتناع القارىء بأن فكرات الفروسية استطاعت أن تؤدى دورا حقيقيا وجالبا لأفدح المصائب فى مصير الأمم . بل لعله يصح لنا أن نقول ان السياسة والحرب أمران كان الناس يتصورونهما من وجهة النظر الفروسية ، مهما كانت الحقائق الدبلوماسية أو الاستراتيجية . فكل نزاع ثار بين بلدين كان يتخذ فى عقول الناس صورة قضية قانونية بين شخصين نبيلين ، باعتباره « نزاعا » بالمعنى القانونى للكلمة . وكان المرء من هؤلاء يؤيد سيده ومولاه فى أى « نزاع » مثلما يتبعه الى ساحة

القاضي ليقسم اليمين مؤيدا له . ونتيجة لهذا ، لم تكن أية معركة لتختلف الا في الدرجة ، عن النزال القانوني أو نزال الفرسان في الحلبات . . . وما يؤيد ذلك ، أن أونوريه دي بونيه في كتابه « شجرة المعارك » *Arbre des batailles* يضع الأمور الثلاثة تحت جنس واحد ، وأن فرق بعناية بين « المعارك العامة الكبرى » وبين « المعارك الخاصة » .

وعن هذه الصورة الكلية للحرب باعتبارها مجرد بسط للنزال الفردي نجمت الفكرة القائلة بأن خير الوسائل لتسوية خلاف سياسي هي النزال الفردي بين الأميرين ، أي طرفي « النزاع » . وهو مثال عجيب لمفهوم سياسي راود العقول لعدة قرون بوصفه احتمالا خطيرا جدا ومنهاجا عمليا حقا ، وإن لم يجرب عمليا في أي يوم من الأيام . نعم انه حدث حتى عهد متأخر من القرن السادس عشر أن عددا من الحكام في بلاد مختلفة أعلنوا عن عزمهم على دعوة خصمهم الى القتال في ساحة النزال . فقدموا التحدي في صورته المناسبة ، واستعدوا للقتال بحماسة عظيمة . ولكن لم ينجم عن ذلك بعد هذا أي شيء .

وربما أمكن اعتبار هذا شيئا لا يتجاوز شكلا من أشكال الاعلان السياسي ، اما للتأثير على العدو أو لتهدئة مشاعر الرعايا وما يحسونه من ضيق وضيق . غير أنني أميل الى الاعتقاد أن الأمر انطوى على شيء أكثر من ذلك ، شيء أحب أن أسميه بالتوق الى التطابق الوهمي ، والمخلص في الحين نفسه ، مع المثل الأعلى للفرنسية ، بالوقوف أمام العالم كله في صورة نصير العدالة الذي لا يتردد في التضحية بنفسه من أجل شعبه . والا فعلى أي وجه آخر نستطيع تفسير ذلك الدوام المدهش لمثل هذه الخطط الداعية الى المبارزات بين الملوك والأمراء . مثال ذلك أن ريتشارد الثاني ملك إنجلترا عرض هو وأعمامه دوقات لانكاستر ويورك وجلوستر القتال مع ملك فرنسا شارل الخامس وأعمامه أدواق أنجو وبرجنديا وبرى . وتحدي لويس دي أورليان هنري الرابع ملك إنجلترا وكذلك تحدي هنري الخامس الانجليزي ولي عهد فرنسا الدوقين قبل زحفه على آجنكور . كما أن دوق برجنديا فيليب الطيب أظهر حالة تقارب التعلق الجنوني بهذه الطريقة لتسوية المنازعات . فانه في (١٤٢٥) تحدى همفري دوق جلوستر فيما يتعلق بالمسألة الهولندية . وكانت طريقة التعبير عن الموضوع كشأنها دائما - على الصورة التالية : « انه رغبة في عدم اراقة الدم المسيحي وهلاك الأهالي ، الذين يمتلئ قلبي بالرحمة لهم ، أرغب في أن يسوى هذا النزاع بجسمي ، دون الانقلاط الى طريق الحرب التي ربما

استتبعته هلكة كثيرين من نبلاء الرجال وغيرهم من كل من رجال جيشك وجيشي ، والقضاء على حياتهم بصورة مستوجبة للثناء . .

وتهيأ كل شيء لخوض النزال : فجهزت الدروع الفاخرة وثياب التشريفية الفخمة وأعدت السراقات والرايات والأعلام والشعارات المطرزة على دئارات ودروع كل حكم، وقد حل كل شيء حلية فاخرة بشعارات الدوق وشاراته ، وهي الصوان والفولاذ وصليب القديس أندروز . وشرع فيليب في القيام بممارسة تدريبيه ، « جمعت بين الامتناع عن الطعام وأخذ التدريبات على تنظيم التنفس » . وطفق يتدرب على يد أساتذة المسابقة في حديقة هسدان Hesdin التي يملكها . وان دي لا بورد ليكتب بالتفصيل النفقات التي ترتبت على تلك المسألة ، ومع ذلك فان المعركة لم تقع .

على أن هذا لم يمنع الدوق بعد ذلك بعشرين عاما من إبداء الرغبة في الفصل في مسألة تمس لو كسمبرج بنزال مفرد مع دوق سكسوني . واذا هو يقسم اليمين أيضا قرب نهاية حياته على الاشتباك في مبارزة فردية مع سلطان الأتراك .

وسنجد عادة التحديات هذه بين الملوك والأمراء لا تزال قائمة حتى وقت بلغ فيه «عصر النهضة» عنفوانه . فان فرانسيسكو جوناكجا يعرض أن يتولى تخليص ايطاليا من سيزار بورجيا بمقاتلته بالسيف والخنجر . وحدث في مناسبتين أن شارل الخامس نفسه اقترح على ملك فرنسا أن يتوليا بنفسيهما تسوية ما بينهما من خلافات بالنزال الفردي .

وعلينا الآن ألا نحاول أن نحدد بالضبط البالغ درجة الجدية والاخلاص في هذه المشروعات الخيالية السخيفة التي لم توضع أبدا موضع التنفيذ . ولا شك أنها كانت خليطا يجمع بين الاقتناع المخلص والزهو البطولي المصحوب بالجلبة الصاخبة . وينبغي ألا يغيب عنا أن كل حضارة من الحضارات العهيدة يفلت منا فيها ويخدع نواظرننا الخط الدقيق الفاصل بين ما هو مخلص مطبوع وما هو مصطنع موضوع . وحياة الفروسية يختلط فيها على الدوام عنصر من اللعب الجاد الوقور مع العقل وتقدير العواقب . ولن يتهيا لأمرى فهم جميع نواحي السياسة في العصور الوسطى ان هو أهمل عنصر اللعب ذاك .

وأقرر أمامكم أنني قلت « اللعب » ، أليس الأخرى أن يسمى ذلك بالانفعال أو الشهوة ؟ وليس معنى ذلك أنني أريد أن أقول انه لا وزن

للانفعالات والشبهوات في الحياة السياسية في زماننا . ولكنها ابان
العصور الوسطى كانت تجد وسيلة التعبير عنها في أشكال محددة مميزة ،
أشكال تكاد تتجسد مثل الأشكال والرسوم المعنوية التي تروى في الطنافس .
ذلك أن شهوة الشرف والمجد والانتقام اكتسبت في عقول الناس فخامة
الفضيلة وجلال الواجب . فان أى أمير من أمراء القرن الرابع عشر كان يعد
الانتقام واجبا سياسيا من الطراز الأول ، ولا شك أنه واجب لا يمت الى
المسيحية ، ومع ذلك فهو لديه واجب له صفة القداسة . والحق انه ليس
هناك دافع آخر الى الحرب راق أخيلتهم بقدر ما راقها عنصر الانتقام . فانه
حسبما يروى في « منازعات أبطال السلاح الفرنسيين والانجليز
Débat des heraulx d'armes de France et d'Angleterre » وجد
« النزاع العادل » الذى يلزم ملك فرنسا بفتح انجلترا ، أساسا له
هو فى المحل الأول حادثة مقتل ريتشارد الثانى ، وهو زوج أميرة فرنسية ،
وأن القتل لم يجد من ينتقم له . ولم يرد الا فى المحل الثانى ذكر التعويض
عن « العدد الذى لا حصر له من الشرور » التى قاستها فرنسا على يد
الانجليز فضلا عن « الثروات الضخمة » التى ترجى من وراء الفتح .

ولكننا أوشكنا على الخروج عن الموضوع ، وذلك أن الانتقام حين
يحلل التحليل النهائى ، يقع فى طبقة من العقل البشرى أعمق كثيرا من
الفروسية وان كان نقطة من نقاط الشرف تحتل مقام الصدارة من
الفروسية نفسها .

من أجل ذلك أرى أن نرجع الى آثار فكرات الفروسية ، فى أضيق
معانى ذلك المصطلح ، على ادارة دفة الحرب . وبحسبنا مثالا واحدا
لتوضيح كيف أن المصالح الاستراتيجية والتكتيكية ظلت على الدوام
تصطدم بتحزبا الفروسية وتحاملاتها . ففي ذات ليلة قبل معركة أجنكور
ببضعة أيام ، ركب ملك انجلترا لملاقاة الجيش الفرنسى ، فتجاوز عن طريق
الخطأ القرية التى اختارها له الموكلون بالأعلاف فى جيشه لقضاء الليل
فيها . وكان أمامه متسع من الوقت للعودة وكان له أن يفعل ذلك لولا أن
اعترضته احدى نقاط الشرف . ذلك أن الملك « بوصفه الحارس الأكبر
لمراسم الشرف المحمودة » ، كان أصدر من توه أمرا كلف بمقتضاه فرسانه
بخلع دروعهم أثناء الاستطلاع ، وذلك لأن شرف الفارس لا يسمح له
بالتراجع وهو لابس عتاد القتال ودروعه . وقد حدث أن الملك نفسه كان
ارتدى دروعه ، لذا لم يستطع الرجوع الى القرية المعينة بعد أن تجاوزها .
من أجل ذلك قضى الليل فى المكان الذى بلغه وجعل الطليعة تتقدم تبعا
لذلك ، على الرغم من الأخطار التى ربما نجمت عن ذلك العمل .

وليس ثمة شك أنه عندما يتخذ قرار همام فلا بد أولاً أن تتغلب الحكمة الاستراتيجية على نقاط الشرف في معظم الأوقات . وهناك الدعوات المألوفة إلى العدو للتفاهم على اختيار مكان للمعركة - وهي دلالة واضحة على ما قام في عقول الناس من التشابه بين المعركة والفصل في قضية قانونية - وهي دعوات كانت تقابل بالرفض على وجه العموم من الجانب الذي يحتل المركز الأنسب . ومع ذلك ، فإن دواعي العقل لم تكن هي الراجعة في جميع الحالات . فقبل معركة ناجيرا أو نافاريت التي أسر فيها برتران دي جسكلان ، صمم الدون انريك دي تراستامارا على قياس قوة جيشه على قوة العدو في السهل المنفسح مهما كان الثمن . فضحى بآرائه بالمزايا التي أتاحتها له وضع الأرض بمنطقة العمليات ، وكانت نتيجة ذلك أن خسر المعركة .

وليس من المبالغة في شيء القول بأن الأفكار المتعلقة بالفروسية كان لها على الدوام أثر ثابت في كل ما يتعلق بإدارة دفة الحرب ، فهي تارة تتسبب لنا في تأخير نهاية إحدى الحروب ثم في التعجيل بها آثا آخر ، وتتسبب في إضاعة الفرص وإهمال اجتناء الفوائد . فكانها نتيجة لذلك ذات أثر حقيقي ، ولكنها لو أخذت في مجموعها ، لتجلى أن أثرها ذلك سلبي .

وبرغم ذلك ، فإن هناك جانباً آخر للمسألة ينبغي أن نخصص لبحثه بضع لحظات . وقد سبق لي وأنا أشير إلى نظام الفروسية وفكراتها بوصفها لعبة نبيلة من قواعد الشرف وسنن الفضيلة ، أن لمست النقطة التي استطاع فيها تعقب علاقة بين الفروسية وبين تطور قانون الأمم أعني القانون الدولي . وأشير هنا أن أصول ذلك القانون الدولي تكمن في عهود التاريخ القديمة وفي القانون الكنسي ، بيد أن الفروسية هي الخمرة التي هيات أسباب تطور قوانين الحرب . وفكرة قانون الأمم سبقها إلى الوجود ومهد لها المثل الأعلى للفروسية ، ذلك المثل الداعي إلى قيام حياة صالحة تقوم على الشرف والولاء .

وليس قولي هذا فرضاً افتراضه وأقدمه اليكم . فإن أول عناصر قانون الأمم يمكن العثور عليها مختلطة بقواعد من الافتاء الصبياني التافه في غالب الأحيان تدور حول مرور الجيوش وحول منازلات الحلبة . وقد حدث في ١٣٥٢ أن الفارس جفرواه دي شارني (الذي توفي فيما بعد بساحة بواتييه وهو يحمل العلم) ، وجه إلى الملك وقد أنشأ من فوره « عقد فرسان النجمة » رسالة مكونة من قائمة طويلة من المطالب أو الاستفسارات

Demandes ، أى الاستفتاءات المتعلقة بالعباب الفروسية وبالبرجاس والحرب . وتقع مبارزة العباب الفروسية ومنازلات البرجاس فى المقام الأول ، ولكن أهمية الأسئلة المتعلقة بشئون الحرب تتجلى من خلال تفوقها العددي الكبير فى تلك القائمة . وينبغى ألا يغرب عن القارىء أن « عقد فرسان النجمة » هو الذروة العليا التى بلغتھا النزعات الرومانتيكية الفروسية ، التى أنشئت صراحة وقصدا « على نسق المائدة المستديرة » .

وهناك عمل أذيع صيتا من استفسارات Demandes جفرواه دى شارنى ظهر فى قريب من نهاية القرن الرابع عشر وظل معمولاً به حتى القرن السادس عشر وهو كتاب « شجرة المارك L'arbre des Batailles » الذى ألفه أونوريه بونيه ، وهو رئيس دير سيلونيه بمقاطعة بروفانس . ومما أدهشنى أن أرنست نايز Nys ، الذى وجه عناية بالغة ودراسة مستفيضة للمؤلفين الرائدة الذين بشروا بجروشيوس ، وأونوريه بونيه بوجه خاص ، قد تجاهل نفوذ أفكار الفروسية وأثرها فى تطور قانون الأمم . على أن مدى كون الفروسية الفكرة المرشدة التى ألهمت المؤلف (رغم أنه من رجال الدين) أفكاره الرائعة لن يبدو أوضح فى أى مكان منه فى كتاب « شجرة المارك » . ذلك أن المسائل المتعلقة بالحرب العادلة وغير العادلة ، وفكرتى الحق فى الغنائم والوفاء بالعهد ، إنما تعتبر فى رأى بونيه من حالات السلوك الفروسى التى لا بد من معالجتها فى تفصيل خاص وشكلى ، بينما هو يمرّ مرا عابجا بالمسائل المتصلة بالشرف الشخصى وأشد مسائل قانون الأمم جدية وخطورة . واليكم على ذلك مثلا أو مثلين : « هل ينبغى التعويض عن عدة السلاح التى تفقد فى المعركة ان كانت مستعارة ؟ » . « وهل لو حدث أن عدة السلاح والخيول المستأجرة للمعركة فقدت فى أثنائها ، أينبغى التعويض عنها أم لا ؟ » . ومن المعروف أن افتداء الأسرى النبلاء كانت له أهمية قصوى فى حروب القرون الوسطى ، وعلى هذه النقطة بوجه خاص يلتقى الشرف الفروسى ومبادئ القانون الدولى . « وهل يجوز أنه لو أخذ رجل أسيرا وهو فى حراسة آخر ، أن يلزم الأخير بافتدائه على نفقته الخاصة ؟ » . « وهل يجوز أنه اذا اضطر رجل الى العودة الى السجن بعد اطلاق سراحه منه ليزور أصدقاءه وليتفقد شئون ديونه دون أن يستطيع تسويتها ، أن يطلب الى ذلك الرجل العودة الى السجن ولو تعرض للموت ؟ » . « والحالات النوعية الخاصة تنهار أمام المسائل ذات الطبيعة العامة » . وانى فى هذه المرة أريد أن أضع السؤال التالى : وأعنى به ، « بأى حق أو لآى سبب يستطيع المرء أن يشعل الحرب على العرب أو الكفرة ، وهل من حق البابا أن يمنح العفو

والغفران على مثل تلك الحروب » . ويثبت المؤلف أن هذه أمور لا يجوز السماح بها ، حتى ولو بقصد دفع الوثنيين الى اعتناق العقيدة . أما عن المسألة الهامة وهي « هل يجوز لأمر أن يمتنع عن السماح بمرور أمير آخر من خلال بلاده » . انى لا أكاد أتفق مع المؤلف عندما يثبت أن ملك فرنسا له الحق فى طلب المرور من خلال النمسا ليقا تل المجر . على أننا من الناحية الأخرى نوافق تماما على جواب بونيه عن سؤاله عما اذا كان يجوز لملك فرنسا أن كان فى حالة حرب مع انجلترا أن يأسر « الانجليز المساكن من تجار وعزاق أرض ورعاة يرعون قطعانهم فى الحقول » ، ويجب بونيه عن هذا السؤال بالنفى قائلا : ليست الأخلاق المسيحية هى وحدها التى تنهى عن ذلك ، بل « شرف العصر أيضا » . هذا وان روح الرقة والانسانية الذى يحل به المؤلف هذه المسائل يصل الى حد منح الحراسة والتوصيل الآمن فى أرض العدو لوالد طالب انجليزى يرغب فى زيارة ولده المريض فى باريس .

ومما يؤسف له أن كتاب « شجرة المعارك » لم يكن الا بحثا نظريا . اذ أننا نعلم علم اليقين أن الحرب اتصفت فى تلك الأيام بأقصى القساوة . فان القواعد الممتازة والاعفاءات السخية التى عددها ذلك الأب الطيب رئيس دير سيلونيه قلما عمل بها أحد . ومع ذلك فلو ان شيئا قليلا من السماح دخل ببطء فى المعاملات السياسية والعسكرية ، فلعل ذلك جاء نتيجة لمشاعر الشرف أكثر منه للاقتناعات الخلقية والقانونية . وقد كان الواجب العسكرى يعد فى تصور الناس وفى المقام الأول شرفا ينسب الى الفارس .

فمما يروى عن تين Taine قوله : « ان الدافع الأكبر للسلوك عند الطبقات الوسطى والدنيا هو المصلحة الذاتية . أما الأرستقراطية فالدافع الأكبر للسلوك عندها هو الكبرياء . والواقع أنه لا يوجد بين عواطف الانسان العميقة ما هو أشد من الكبرياء تعرضا للتحويل الى الأمانة والوطنية والضمير ، وذلك لأن الرجل المتكبر يحس بحاجة الى احترام الذات ، ولكى يحصل عليه يدفع الى أن يستحقه » . ويخيل الى أن هذه هى وجهة النظر التى ينبغى أن ينظر من خلالها الى أهمية الفروسية بالنسبة لتاريخ الحضارة : اذ يتخذ الكبرياء لنفسه صورة لها قيمة خلقية عالية ، وهو كبرياء الفارس الذى يمهّد الطريق للساحة والقانون .

وما عليكم أن شئتم أن تقنعوا أنفسكم بأن مثل هذه التحولات في مجال الأفكار حقيقية ، إلا أن تقرأوا قصة الفتاة الصغيرة « Le Tournesol » وهي قصة الترجمة الرومانسية التي ألفها جان دي بويل de Bueil رفيق السلاح لعذراء أورليان . واسمحوا لي الآن أن أنقل اليكم فقرة وجدت فيها سيكولوجية الشجاعة طريقة بسيطة ومؤثرة للتعبير عن نفسها .

إن الانسان منا ليشهد حبه لرفيقه في الحرب اشتدادا . ومتى رأى الانسان أن معركة عادلة وأن اخوانه في الدم يجيدون القتال ، يتفرق الدمع في العين . وإن شعورا حلوا من الولاء والثناء ليملا القلب عندما يرى صديقه يقدم بكل شجاعة على تعريض جسمه للمخاطر لكي يؤدي ما عليه في سبيل تنفيذ أمر خالقه . وعندئذ يستعد المرء للقاء الموت معه أو العيش معه ، ومن أجل المحبة لا يتخلى عنه . وعن هذا تنشأ متعة بالغة توحى بأن من لم يجرب ذلك لم يؤث من الانسانية ما يمكنه من أن يتحدث عما فيه من بهجة . أفطنون أن رجلا يفعل ذلك يخشى الموت ؟ مطلقا ، وذلك أنه يحس أنه من فرط القوة ، ويحس من بالغ النشوة ما يجعله لا يدري أين هو . والحق انه لا يخاف شيئا .

وهذا هو روح الفروسية الذي لا بد أن يحول نفسه الى وطنية . ففيه تكمن أجود العناصر كلها : روح التضحية والرغبة في العدالة وحماية المظلوم وقد انبجست في تربة الفروسية . وإن البلد الأمثل للفروسية وهو فرنسا ، لهو المكان الذي سمعت فيه لأول مرة النبرات المثيرة ، نبرات حب الوطن مختلطة بعاطفة العدالة . ولا حاجة بالمرء أن يكون من كبار الشعراء لكي يقول هذه الأشياء البسيطة بكرامة . وليس بين الكتاب في تلك الأزمان من أعطى للوطنية الفرنسية تعبيرا أشد تنوعا ومسا للنفوس من يوستاش ديشان Eustache Deschamps وهو شاعر متوسط لقدرات أو يكاد . واليكم مثلا العبارات التي يخاطب بها فرنسا :

لقد احتملت ودون أدنى ريب ستحتملين

ما دام العقل موضع حبك

وليس أمامك من سبيل آخر تملكينه ، فارفعي الميزان اذن

ميزان العدل في نفسك ، واخرصى على الحفاظ عليه جيدا

ولم تكن الفروسية لتظل المثل الأعلى للحياة على كرعدة قرون لولا أنها تنطوي على قيم اجتماعية عالية . والواقع أن مبالغتها في آرائها السمحة الكريمة الخيالية هي نفسها مكن قوتها . فلم يكن في الإمكان قيادة روح المصور الوسطى ، تلك الروح الشرسة المحتدمة ، إلا باتاحة مكان بالغ السمو يتبوؤه المثل الأعلى الذي ينبغي أن تنتهي إليه آمالها المرموقة .

وعلى هذا النهج درجت الكنيسة ، وعليه أيضا دأب الفكر الاقطاعي . ولا يستطيع انسان أن ينكر أن الواقع قد كذب على الدوام مثل تلك الأوهام الرفيعة التي تعلم بقيام حياة اجتماعية نقية ونبيلة . ولكن أين كنا نكون ان لم تتسام أفكارنا مطلقا فوق الحدود الدقيقة لما يمكن دركه ؟

القديسة جان دارك (*) كما عالما الجربا برناردسو

- ١ -

المسرحية والتمثيل فيها

لو أن هناك معجزة واحدة أهون شأنًا من أن تبرر ضم جان دارك الى عداد القديسين ، فإن تلك المعجزة تتجلى في أنها تمكنت من أن تسمح التلعيب السخرة عن أسارير شو المازحة ، وأن ترغم ذلك البهلوان على الركوع على ركبتيه لحظة من الزمان ، وهو الذى ظل الدهر كله ينقلب ويدور رأسا على عقب حول عمود المتدلية (**) التى يستعرض عليها مهارته . وليس لأحد الحق فى أن يطلب الى أستاذ الكوميديا السخرة أن يمتنع عن نكتة وعن كل أثر كوميدى هازل على امتداد مقدمة طولها اثنتان وستون صفحة ، وتمثيلية تستغرق ثلاث ساعات ونصف الساعة . ولكن حتى بغض النظر عن أثر المسرحية نفسها ، فإن مجرد احساس الانسان أنه مستطيع فى هذه المرة أن يقرأ المقدمة دون أن يهز كتفيه هزة استهجان واحدة ، لهو برهان على أن شيئا غير عادى يحدث . ذلك أن شو الذى على يديه أصبح قيصر « رجل المقادير » صغيرا وأحمق ، قد جرب الآن قوة العمل البطولى وكتب - أراد أم لم يرد - وهو صاغر فى خدمة موضوعه الذى لا ضريب له .

(*) نشرت لأول مرة فى De Gids مج ٨٩ (١٩٢٥) ، الجزء الثانى ص ١١٠ - ١٢٠ ، ٢٢٠ - ٢٢٢ ، ٤١٩ - ٤٣١ . والترجمة عن النص الهولندى فى Verzamelde werken مج ٣ ص ٥٢٠ - ٥٦٢ (والترجم يوجه الانظار الى ترجمة الدكتور أحمد زكى لتلك المسرحية داعيا القراء أن يدرسوا مقدمتها التى كتبها شو نفسه) .

(**) هى ما يسمونها فى الالعاب الرياضية بالعقلة . (المترجم) .

وكلما زدنا في هذا الشأن تفكيراً ، بدت المعجزة أعظم . ان رجلاً يتسم بما يتسم به شو من تحديدات ، وهو صاحب تلك العقلية النثرية الصرفة (بالمعنى الحسن للكلمة) الذي يبدو غريباً كل الغرابة ازاء كل شيء يبدو لأعيننا نبيلاً رفيعاً في القرون الوسطى وبالعالم الأهمية في تاريخ جان دارك : - وهي العقيدة الكاثوليكية والحياة القوطية في أيامها المتأخرة وما تتصف به الروح الفرنسية من نغمة نقية صافية ، رجل هذا شأنه ما الذي يفيد ويستنبطه منها جميعاً ؟ .

ان ما قد صنعه منها شيء من المحقق أنه انتاج غريب الطراز ، ويقوم ضده هنا عدد لا حصر له من الاعتراضات ، من كل من وجهتي النظر الفنية والتاريخية . ومع ذلك فان المسرحية تسافر في طول العالم وعرضه ، كما أنها تجتذب إليها الناس وتحركهم وتؤثر فيهم وترفع من أرواحهم دون أن يرجع ذلك فحسب إلى أن المؤلف هو شو . ان شو قد عاد من جديد إلى وضع مسأله موضع البحث ، وان وضعها في هذه المرة على الرغم منه ، وهي مسألة نجاحه . ولعل هناك من الأسباب ما يدعو المؤلف كمؤرخ إلى تقديم بعض ملحوظات تاريخية هامشية على هذه التمثيلية ، التي شهدها كل فرد منكم أو قرأها أو لعله جمع بين الأمرين فيها . وتدور معظم هذه الملحوظات حول تصور شو للشخصية التاريخية لجان دارك ، ولكنها نتيجة لهذا ليس لها محيص من أن تنفلت إلى تقويم التمثيلية والتمثيل كذلك .

ان العمل الذي نصب شو نفسه للقيام به يسامى أعلى الأعمال التي نجح العقل البشري مرات قليلة في انجازها . وهو خلق التراجيديا من التاريخ خلقاً . فمن ذا الذي استطاع عدا كتاب التراجيديا الاغريق وشيكسبير ، أن ينجح فعلاً في أن يعرض على العين في صورة واحدة مجبوكة النسيج ، تحتوي على أرفع دلالة وأشدّها جوهرية ، شيئاً قد حدث في الواقع فعلاً ؟ (أو ذاع على الألسن أنه حدث فعلاً ، اذ ليس من المهم أن يكون الموضوع هو قصة السبعة وحربهم مع طيبة ، القصة التي غرقت في ظلال الأساطير ، ولا هنري الثامن الذي مات قبل عهد شيكسبير بمدة لا تزيد عن نصف قرن كامل .) لقد حاول شو القيام بهذا العمل ، وهو مدرك تماماً كل ما يحتاج إليه من مستلزمات . كما أنه حاول ذلك بمادة زادت ما عليه من مطالب ، وذلك لأن الموضوع من الناحية التاريخية خارق في كثرة تفاصيله ، محدد أقصى تحديد ، حافل بموفور الأسانيد ، ولأن الرواية التاريخية في حد ذاتها طافحة بالانفعالات المستعلية التي تحاول الدراما اثارتها : ففيها المزج الكلاسيكي بين العطف والخوف ، والاعجاب المختلط برعشة الخوف ازاء البطلة ، وانجراف المشاهد بحكم تيار الأحداث

القاهر، وتطهير الانفعالات(*) من كل شائبة تطهيرا لاسبيل الى تحديده وان جاء شعوريا واضحا . فلو اتخذنا « هاملت » مثلا للمأساة ، وجدنا العنصر المأساوى فيها من صنع الشاعر من أوله لآخره ؛ وربما عد واضح أية مسرحية عن جان دارك نفسه سعيدا ان هو لم يزد عن أن يسمح للسان التاريخ الناطق أن يتردد بنفسه على أنقى صوة يستطيعها .

وقد أظهر شو فى ثنايا ابتناؤه لمأساته أنه يفهم مبدأ واحدًا هاما : أن الشيء الفاجع حقا على حد نص عبارة هيجل (وقد أدهشنا أننا لم نجده وضعها كاقْتباس فى المقدمة) لا يقوم فى الصراع بين الصواب والخطأ ، بل فى الصراع بين الصواب والصواب . ذلك أن جان دارك التى شاء سوء حظها ألا يحيط بها سوى الجبناء والأوغاد ربما جاز أن تكون شخصية رومانتيكية ، ولكن ليست بالدرامية . وبرغم ذلك ، فإن جان دارك الشخصية السامية الرفيعة وقد طحنت بين قوتين هائلتين لا غنى عنهما ، هما الكنيسة ومصالح الدولة ، هى الشخصية الحقيقية التى تتمثل فيها البطلنة المأسوية . ومن المعلوم أن التاريخ من حيث أسسه المتأصلة العمق أقرب كثيرا الى الصورة المأسوية عن الماضى منه الى صورته الرومانتيكية . ولا يخفى أن الذى يحدث عند كل تحليل تاريخى لصراع ما ، هو أن الاحساس بحتمية رهيبة ، أى بالعدالة النسبية لقضية كل من الطرفين ، يظهر على الدوام فى صورة النتيجة الختامية . على أن الانفعال الرومانتيكى أو بمعنى آخر استقطاب العنصر الفاجع ، وهو الشيء الانفعالى الحميم والشخصى فيما يجرى من أحداث ، إنما هو عاطفة من نوع أكثر سطحية .

ولو استعرضنا المسألة بصفة عامة ، لرأينا أنه لم يكن من الضرورى لشو أن ينتهك حرمة التاريخ بتقديمه القضية فى صورة أشخاص محدودين ، ولكنهم محترمون ، واضفائه على بير كوشون أسقف بوفيه ، ما يدانى لمسة من عظمة (وسنبحث فيما بعد مدى استحقاقه اياها كشخص حقيقى) ؛ وفى تصويره دونواه زعيم أورليان ، فى صورة الأنانى العادى ذى النوايا الطيبة ؛ وفى محاولته اقناعنا بالعدالة ذات المستوى الخفيض التى اتصفت بها دبلوماسية رئيس أساقفة ريمس المقترنة بالقلق ، والتماسه العذر للنزعة الانهزامية لدى شارل ولى العهد (الدوفان) . على أنه حين صنع ذلك استطاع أن يحس - يسانده شيء من التبرير - أنه كان اللسان المعبر عن التاريخ . وهو دور فخر به الى حد كبير . وفى رأيه

(١) تطهير الانفعالات Catharsis : هو ما عده ارسطو وظيفة للدراما .

(المترجم)

أنه قبض على الجوهر التاريخي للأحداث • فالألفاظ التي يضعها على أفواه شخصياته : كوشون وعضو محكمة التفتيش : ليميتير ، وايرل وارويك ، بوصفهم شخصيات تتجسد فيها الكنيسة ومحكمة التفتيش ونظام الاقطاع « إنما هي الأشياء التي ما كانوا ليقولوها فعلا لو أنهم عرفوا ما هم فاعلون حقا ... » (*) أما القديسة جان دارك نفسها فإن المسرحية « تحتوى على كل ما ينبغي معرفته عنها • » فهل يعتقد شو حقا أننا لا نريد أن نعرف المزيد ؟ ألا يفهم أن كل كلمة فاهت بها ، وكل تفصيل لهيئتها ومظهرها وحركاتها عزيز علينا ؟ فإن لم يكن حاله كذلك ، فهو اذن أبعد الناس عن العلم بالطبيعة الحقة للاهتمامات التاريخية • بيد أن التحليل النهائي يظهر أن ما يشغل شو ليس القاء نظرة على الماضي ، وإنما هو الدرس الذي لا يزال على « قضية » جان دارك أن تعلمه الناس • « ولو أن الأمر اقتصر على حب الاستطلاع التاريخي ما أضعت من وقت قرائي فيه ولا وقتي خمس دقائق • » وقوله هذا يشف عن الغلطة المعتادة في سوء تصور الاحساس التاريخي من حيث طبيعته وقيمه : فإن ما للماضي من أشياء ، على ما نشهدها ، ليست في حد ذاتها أكثر من عاديات وتحف ما لم يمكن أن يستنتج منها تطبيق عملي نفعى (برغماطي) على مسائل اليوم • ومع ذلك ، فإن التاريخ ينتقم من شو •

ولسنا بحاجة أن نقول ان المؤلف الدرامي لا لوم عليه لو هو تعمد ايجاز الحقائق التاريخية ، مثال ذلك تركيزه للاستجواب والحكم وانكار التهمة بالقسم ، والنكوص ، وتنفيذ الحكم وجمعها كلها في مشهد واحد • وقد أعطى المؤلف لشخصية وارويك المكان الذي كان ينبغي أن يشغله بدفورد الوصي على العرش ، وهو أمر له أساس يبرره من الناحية الدرامية ، وذلك لأنه رغب في أن يجسد أمام نواظرنا المبدأ القديم للأرستقراطية القائم على مقاومة الملوكة الناشئة ، وكان النبيل وارويك أنسب لهذا الغرض من بدفورد ، وهو أمير يجرى في عروقه الدم الملكي • فأما أنه حول شرف رفع الصليب أمام جان دارك ، الذي هو من حق الأخ ايسامبارد دي لا بيري الى مارتان لادفينو ، فأمر لا يحز ألا في نفس عالم ضليع ملم بجميع تفاصيل القصة • واني لأفضل السيد المجهول جون تريسارد الوزير الملكي على الرغم مما اتصف به من غموض حيث قال وهو يبكي بحزقة : « لقد ضعنا جميعا ، وذلك لأن التي أحرقتها النار كانت امرأة طيبة ومقدسة » ، مؤثرا اياه على القسيس دي ستوجومبر التافه المتهوس

في وطنيته الذي كون شو شخصيته بناء على عبارة مفردة نصها ، « قسيس بعينه تابع لكوردينال انجلترا » ، وهي عبارة وردت في سجل محاكمة رد الاعتبار (*) . غير أن من حق شو تماما أن يخلق شخصية كهذه أن رأى ذلك ضروريا للمسرحية .

ثم ان تكرر عدم الدقة غير المقصودة لا يؤثر في قيمة المسرحية . فان ظن شو أن من الأجل وقعا في الآذان أن يقول ولي العهد : « ان أني ستحتاج الى اريدية جديدة » ، فانه سيسعدنا أن ننسى أن اسم الملكة هو ماري دي أنجو ، وأكثر من ذلك امعانا في الخطأ أن دونواه زعيم أورليان لم يظهر الا بعد أكثر من عشر سنين أي بعد ١٤٢٩ ، على أن معلما مثل هو الذي لا يتمالك الا أن يذكر مثل هذه التوافه .

ومع ذلك ، فان برنارد شو يتظاهر فيما يتعلق بالاخلاص للتاريخ والتمسك بأحداثه أن عمله ينطوي على أكثر من جهد المدقق في ضبط التفاصيل ، وهو أمر غير ذي بال في رأيه . فهو يقول في مقدمته : « ينبغي لكاتب السير المثالي (وهي السمة التي يعد نفسه متمسكا بها ، بمعنى ما) - أن يفهم العصور الوسطى . . . فهما أعمق وأوثق كثيرا من فهم مؤرخي حزب الهويج (الأحرار) (**) لها » ، فان العصور الوسطى فترة أصبح مافيه من التفكير شيئا قديما الطراز كما أن ظروفها لم تعد تنطبق على الحياة الواقعية . . . بيد أن شو يعرفها بفضل ما ألم بحقل الدراسات التاريخية من تقدم : « واني لاكتب وأمامي منظر كامل للعصور الوسطى ، التي يمكن القول أنها استكشفت من جديد في منتصف القرن التاسع عشر بعد أن (فيا) عليها الكسوف مدة قاربت اربعمائة عام . . . فالآن قد ظهر أنه ليس ثمة أدنى أثر من جو العصور الوسطى في مسرحيات شيكسبير التاريخية » . فهل تحتوى قصة القديسة جان على أي أثر لتلك العصور ؟ لاشك أن حاجبي كل انسان منا ترتفعان هنا دهشة رغما عنه .

عند هذه النقطة نقترح مما تستثيره مسرحية شو من أسئلة تكاد تحير الألباب . ذلك لأن مدار الأسئلة ليس عن مدى تشبع التمثيلية بجو العصور الوسطى ، بل وأيضا عما اذا كان وجود ذلك الجو أو غيبته ينتقص

(*) حوكت جان دارك للمرة الاولى وحكم عليها بالموت حرقا ثم رأت الاجيال التالية اعادة محاكمتها في عام (١٤٥٦) ، وهي المسماة بمحاكمة رد الاعتبار .
(المترجم)

(**) مؤرخو حزب الهويج : هم الذين ظهروا بانجلترا وذلك الحزب في منقوان قوته . (المترجم) .

مما للتمثيلية من أثر وقيمة درامية . وعن هذه النقطة الأخيرة ستكون اجابتنا المباشرة الفورية هي قولة « نعم » بصورة قاطعة جدا .

ان القارئ العام في هذه الأيام يركز عين بصيرته بأبلغ حدة على ما بين الأزمان بالنسبة اليه من فروق ، بحيث لا يستطيع تحمل أى تناقض داخلي ضخمة . ولا يخفى أن جان دارك من قوة الرسوخ والتأصل في التاريخ الفرنسى أثناء القرن الخامس عشر ، بحيث لا يمكن استخدامها كشخصية درامية مجردة من الزمن مثل فيدرا أو الكيستيس(*) . واذن فلا بد لدراما القديسة جان من أن تحملنا حملا الى العصور الوسطى على الصورة التى نبصر بها تلك العصور . فهل تفعل ذلك تمثيلية شو ؟ الواقع أنى لأجرؤ أن أقول « لا » بصورة قاطعة ، على أنى أقل جراءة من أن أقول « نعم » . فان رئيس أساقفة ريمس يقرع العين كأنما هو قسيس أنجليكاني بصورة لافتة للنظر ، وكأنى به « حين تزوج » أقرب الناس لحمة الى أى أسقف . وقد ظهر ولى العهد (الدوفين) الى حد كبير جدا فى صورة أقرب ما تكون الى طالب فاسد بكلية ايتون . وذلك فى الأخراج الانجليزى للتمثيلية ، التى اعتقد أنهم بالغوا فى تمثيلها الى حد ما بالنسبة الى اخراج التمثيلية فى هولندية . أما العنصر الكوميدي فى لاهير فهو مقبول تماما وليس مزعجا بأية حال ، ولكن نغمة الحوار بكامل صورتها ، وما للتابع من أثر هزلى بحت حين يدق الأرض بفأس القتال طلبا للسكوت ، مؤثرات غلبت عليها جميعها روح شو وطريقته بحيث لا تنمى الى العصور الوسطى ولو عن طريق التخيل .

ومع ذلك ، فهل الواقع أن اعواز التمثيلية الى احساس بالعصر هو الذى يقف فى سبيلنا حقا ؟ اليس الأغلب أن هذا الاعواز يرتبط ارتباطا لا انفصام فيه بعيب درامى فى الرواية من نوع أشد خطورة بكثير : هو افتقارها الى أسلوب سام ؟ ولست بطبيعة الحال أعنى الأسلوب الأدبى واللغوى ، وانما الذى أعنيه هو الأسلوب الدرامى . فلا شك عندى أن مسرحية شو ما كانت لتكتسب شيئا بل كانت تخسر خسارة كبيرة لو أن حوارها أترع بالعهد من الحذقة الطنانة ومن الوقار الذى يتسم به والتر سكوت . أما اذا كان ذلك يجعلها أقرب الى العصور الوسطى حقا فمسألة فيها نظر . ذلك أن قصص Novella القرن الخامس عشر وأقوال الشاعر

(*) فيدرا والكيستيس : راجيديتان مؤثران كتبهما يوريبيدس اليونانى (القرن الخامس ق . م) (المترجم) .

فيون Villon (*) وجان نفسها في اجاباتها عن أسئلة قضاتها ، براهين كافية على أن الحديث العامي في تلك الأيام كان يمكن أن يكون طليقا حرا كحديثنا تماما . على أن ما نفتقده هنا شيء آخر : هو الانتقال بعقولنا الى مجال اكتسبت فيه كل عاطفة وكل انفعال قوة وامكانية أسمى ، وكل كلمة فيه تؤثر تأثيرا أعمق وتدوى تدوى أوفى منها في جو الحياة اليومية . ويقول شو أنه ليس ثمة أثر لنفس واحد من أنفاس العصور الوسطى في تمثيلات شيكسبير التاريخية . ونجيب أن : « لا » اذ ربما لا يوجد شيء من ذلك من الناحية الفنية (التكنيكية) للتاريخ . ولكن هناك وفرة من الأسلوب الدرامي العالى الذى يلقي ضوءا على الفارق فى الأزمان دون الكشف عن ذلك الفارق كشفا تاما . وشاهد ذلك أنه على الرغم من كل ما يعيب مسرحية رتشارد الثانى من لازمات ، فلست أعرف لوما تاريخية أصدق منها صفة تاريخية ولا أشد أصالة . انها تنتمى حقا الى عهد ايليزابث ولا تعود الى أخريات القرن الرابع عشر ، ومع ذلك فان شيكسبير استطاع على الرغم من أنه لم يعتمد الا على هولنشد (**) كمرجع أن يكون أقرب من أى مؤرخ آخر الى لباب الشخصية التاريخية لآخر أفراد أسرة بلانتاجينت (***).

والتراجيديا قد تجيء على أى صورة الا أن تجيء على الصورة الطبيعية والواقعية الخالصة . ويمقت شو كل شيء رومانتيكى مقته للطاعون : ومن حقه تماما أن يفعل ذلك ، ولكنه متى استخدم رفع الكلفة والفكاهة ليطرد العنصر الرومانتيكى من عمله انما ينفي عنه العنصر البطولى أيضا . اما اظهار الفضائل البطولية للقديسة جان دارك على المسرح ، فامر لن يفیه حقه أسلوب أقل من الصيغ المستخدمة فى التراجيديا الاغريقية ولا أدنى من عبقرية شيكسبير المتفردة (١) . وذلك هو أيضا السبب فى أن أحدا قبل شو لم ينل قدرا أفضل من النجاح فى اظهار « العذراء » على المسرح .

(*) فيون : (١٤٣١ - ١٤٨٥) شاعر فرنسي ولد بباريس وتعلم بجامعة .
(المترجم)

(**) هولنشد : (١٥٢٠ - ١٥٨٠) مؤرخ انجليزى أكثر شيكسبير من الاعتماد عليه فى تمثيلاته . (المترجم) .

(***) بلانتاجينت : هو الاسم الذى يطلق على البيت الملكى الذى حكم انجلترا من (١١٥٤ - ١٣٩٩) . (المترجم) .

وما يكاد المرء يدرك عند قراءته مسرحية القديسة جان دارك ، أنها شديدة المائلة الوثيقة لقصة « الانسان والسوبرمان Man and Superman » وسائر ما كتبه شو ، بحيث لا تليق أن تكون دراما مرضية تدور حول موضوعها النبيل ، فانه سيفاجأ حين يراها على المسرح ، اذ يكتشف أن المسرحية ليست فحسب خبرة مثيرة بل هي كذلك خبرة مؤثرة ومهذبة للأنفس . ولا شك أن المسرحية تتصف بتلك الصفات الى حد ما (بغض النظر عما أبداه الممثلون من مهارة) ، وذلك بفضل قدرة شو على التصوير المشرق ، خذ مثلا لذلك الحوار الممتاز الذي دار في المحكمة قبل دخول جان دارك ، والحادثة بين وارويك وكوشون ، والمحقق عضو محكمة التفتيش (وذلك بوجه خاص في تمثيل أ. ب. كلارنس اياه عند اخراج الرواية على مسارح لندن حيث أظهره في صورة الرجل الأشيب اللحية المؤدب الذي يحمر وجهه خجلا) . ومع ذلك فان أهم وأبرز نقاط المسرحية هي بالذات التي يكتفى فيها المؤلف بعرض بعض عناصر جوهرية معينة في الحركة (*) نفسها : مثل الشجاعة الجارفة الغلبة التي اكتسحت بها جان دارك ولي العهد والمحكمة وبسطة الكلمات التي تعرف أنها فاهت بها حقا . ويتجلى شو في أمثل صورة عندما يلتزم أحداث التاريخ أشد التزام . « أهذا أنت زعيم أورليان ؟ » ان تلك هي نفس العبارة التي يشهد بها دونواه في ١٤٥٥ ، والتي بادرت بها جان دارك محيية . وقد صاغ شو بأصدق ما استطاع من أمانة من سجلات المحاكمة نفسها جميع اجابات جان دارك على القضاة ، وفيها ذلك الجواب المؤثر على سؤالهم اياها عما اذا كانت تظن أنها في حالة بركة وقداسة حيث قالت : « اذا لم أكن فاني أضرع الى الله أن يبلغني اياها . وان كنت ، فاني أضرع الى الله أن يديها علي » .

وفي اعتقادي أن التمثيلية تبلغ أعظم درجات تأثيرها خارج دائرة نشاط شو تقريبا ، كأنما كل ما في الأمر أن الفكرة العظيمة قد مرت من خلاله مجرد مرور لكي تكشف عن نفسها كشفا مباشرا بكل ما فيها من صدق يفيض على العقول ونقاء مبرأ من كل شائبة . وحتى عندما يحدث عند نهاية مشهد الحتام الذي تمتد إليه سهام الشك الى أبلغ حد ، فان الشعاع الأبيض من النور الذي يسقط على العذراء يرسل في أنفسنا رعدة . وغنى عن البيان أن مبعث تلك الرعدة ليس عظمة شو نفسه ، بل

(*) هي الحركة المسرحية التي تتألف من الأحداث والأعمال التي تشكل الحبكة (المترجم)

عظمة القديسة التي وقف المؤلف هنا بين يديها خادما • ولكن أى فخر يبتغيه شو أكثر من هذا ؟ لو نظرنا الى الدراما فى أعظم عصورها ، السنا نجد أن خير صورها هي التي رجح فيها صدق الموضوع وعظمتها تماما قدرات المؤلف المسرحى المحدودة ؟

ومما يرتبط بهذا أن هذا الجزء من تأثير التمثيل ، انما يرجع الى تقنيات المسرح العادية • وكأنما الأسلوب البطولى الذى لم يتمكن شو من اضافته على التمثيلية ، أمر قضت الظروف بخلقه فيها على الرغم من المؤلف ، وأكدت المناظر والوسائل المشهدية الأساسية التي استخدمها رجال المسرح • وهذا يدفعنا أن نوازن بين تمثيل المسرح المتحد Vereenigd Tooneel بهولندا للمسرحية وتمثيل نفس القطعة على يد الفرقة التي مثلتها بلندن فى مسرح هاى ماركت أولا وتمثلها الآن فى مسرح الريحنت • (٢)

أما من ناحية الأسلوب فان الانسان يميل الى أن يقول مقدا ، ان نظريات أدوارد فركاد التي طبقها فى هذه المسرحية بمهارة المخرج المسرحى وجدفلد وهو اخراج متزن يتم بمقتضاه تحول الخداع التاريخى الى انطباع مبهم عن قديم الأشكال ، أى الى الواقعية اللطيفة تلطيفا حادا - تلك النظريات تفضل كثيرا على زخارف النزعة الواقعية التاريخية التي لا يزال المخرجون فى انجلترا يعتزون بها ، وان أصبحت فى هولندا تعتبر منذ عدة سنوات رثة قديمة الطراز • ومع ذلك فانى بعد أن تهيأ لى مشاهدة التمثيل فى المسرحين شرعت أحس ببعض الشكوك ، كما أن الصورة التي صورها بها تشارلز ريكييتس أبقى أثرا فى ذاكرتى باعتبارها أشد قوة وأوقع فى النفس منها فى اخراج وجدفلد • ولكن سيقال ان ذلك هو موضع الخطأ بالضبط ، فان الزخارف الخارجية ينبغى ألا تروق الناظرين بمثل هذه الصورة المباشرة ، واذن فهل هي لا تزيد عن مجرد قشر لا غنى عنه ، ان لم نقل شر لا بد منه ؟ فاذا كان الحال كذلك فان هناك عيبا فى المسرح • والواقع أن ذلك هو الحال بكل تأكيد ، ولكن هذه الملحوظات لا تدعى أنها تجد حلولا جوهرية لمثل هذه المسائل المسرحية الدرامية التي لا تزال فى طور الاختبار والتجربة • فلنقتصر اذن على وزن مزاي كل من طرازي الاخراج والتمثيل فى هذه الحالة بالذات •

ويظهر أن ميزة الاخراج المسرحى التاريخى تنحصر - شريطة تصميمه على مثل هذه الحال الفائقة التي صمم عليها ريكييتس - تنحصر فى أن عيوب المسرحية ، ولا سيما منها افتقارها الى الأسلوب ، قد أخفيت الى حد ما • ذلك بأن شيئا معينا من وحدة التمثيل والثياب والديكور يتطور

فى المسرحية ، وقد تماسك شتاته وترايط بفضل درجة مشتركة من الواقعية أو ما يمكن أن يعتبر واقعية . وهذا القول يصدق على مشهد المحكمة ومشاهد الخيمة والكاتدرائية وقاعة المحكمة ، وإن لم ينطبق على المشهد المعقود فى قلعة فوكولير Voucouiers . والآخ الذى ضرب بجوار النهر . وكلما زادت الحاجة الى أن يكون حسن العمارة أو الطبيعة الذى يروقنا مباشرا أكثر ، زادت جميع الاعتراضات على مطابقة الاخراج المسرحى للواقع الحاحا فى إبراز صحتها : فالمشهد المضروب بجوار اللوار فظيع فى اخراج لندن ، ولكن أوضاع الطنافس ذات الأشكال الزاهية الجميلة فى الخيمة والمحكمة جيدة التمشى مع ثياب الممثلين . على أن الاخراج على طريقة فركاد يعوزه قدر معين من الانسجام بين التمثيلية والثياب والديكور . ولو أن التمثيلية أوتيت أسلوب شيكسبير الفاخر ، وهو شئ تحتاج اليه ايما احتياج ، لكان ما يوصف لها من علاج هو اصطناع الاتزان والرصانة فى الأوضاع والملابسات ، وذلك لأن كل مؤثر مسرف فى مبالغته ما كان ليعود على المسرحية عندئذ الا بالتدمير والانتقاص من قدرها . ولكن الرصانة تتناقض وروح شو ومن ثم كان للألوان الزاهية التى أضفاها ريكييتس أثر طيب جميل : فأنها دون أن تتسم بالمنافرة والنشوز تخفف قليلا من روح شو ، وتلهينا عنها شيئا ما .

ولم يقم فى وهمى قط أنى سأشهد القرن الخامس عشر فى يوم ما - ولا أى عصر آخر - ممثلا على المسرح مثلما آراه بعين بصيرتى ، وكما تقيمه أمامى حتى أضال الوثائق التاريخية ، سواء أكانت فى شكل كلمة مكتوبة أو صورة مرسومة . ولكنى لابد أن أعترف أنى لم أشهد يوما تمثيلا واخراجا تاريخيا أشد اقناعا للنفس من ذلك العمل الذى قام به ريكييتس . وتنهض أمام ذاكرتى بوجه خاص أول دخول للمحكمة ومشهد الخيمة . وليس معنى ذلك أنى أميل الى الدفاع عن أنواع الثياب فى المسرحية من أولها لآخرها . فان دروع صفائح الحديد ، وإن أمكن أن يكون استخدامها أضبط وأشد دقة من الناحية التاريخية من الزرد شبه الرمزي الذى استخدمه فركاد ، - تظهر على المسرح بالغة الصقال والصففر ، فهى من ثم مرفوضة على المسرح دائما . ثم إن الثياب التى استخدمها فركاد يمكن أن يقال عنها أيضا أنها شبه تاريخية . ولكن بصورة يشوبها بعض النقص : فان أساقفته الثلاثة جميعا قد جعلت شخصياتها فى بزة الثياب التى اتخذت بعد مجمع ترنت (*) ، ومع ذلك فبالمقارنة الى ما قدمه فركاد يكون ماعمله

(١) مجمع ترنت : عقده الكنيسة الكاثوليكية ١٥٦٢ لاصلاح الكنيسة .

(المترجم)

ريكيثس تنويعاً ممتاز الانسجام : فان « ساعات شانتيلي Heures de Chantilly » تعود الى الحياة . وتستخدم شخصيات حاملي الشارات والشعارات باسراف شديد ، ولكن باى قدر عظيم من العناية والتدبر ! انى لتروعنى على الدوام قدرة العين الانجليزية على ادراك جميع ما فى اللون الأحمر من امكانيات . ولا بد لنا نحن الهولنديين بكل ما لدينا من تقاليد فى استخدام اللون الرمادى أن نتذكر ، قبل أن نظهر استخفافنا بهذا كله ، ان الفترة التى بدأت لدينا بجوزيف اسراييل (*) بدأت. فى انجلترا بمدرسة ما قبل رافائيل (٢) فى التصوير . والواقع أن جميع الألوان الوحيدة التى نعرفها عدا جميع ظلال اللون الرمادى المختلفة ، انما تنحصر فى قدر كبير من اللون الأخضر وفى شىء من الأزرق وبعض المناظر والسحب لا الأشخاص . فاما العين الانجليزية فقد دربت على يد مجموعة متصلة الحلقات من الأساتذة الذين دربوا جميع حواسهم الجمالية على الشكل الانسانى المكتسب بكل ظل من ظلال الألوان وعلى حركته فى مواكب زاهية الألوان . وانى لاعلم أن هذا الميل الزخرفى فى انجلترا يتمخض فى كل يوم عن أعجوبة من الاعاجيب - ومع ذلك فانى عندما أرى ريكيثس ينهج على آثار وليم موريس (***) وروزيتى وفورد مادوكس براون - لا أجروء على ابداء أى طعن .

وفى رأى أن هناك شيئاً من الخطر فى محاولة النظر الى الفن وقيمه على اعتبار أنه منفصل تمام الانفصال عن القومية . أليس من الجدير بالملاحظة أن الشخصيتين الانجليزييتين وهما وارويك والقس هما خير شخصيتين فى الاخراج البريطانى ؟ ولعل الأصح أن القس الذى بالغ شو فى وضعه الكاريكاتورى ليس فى الواقع خيراً من كوشون ، بيد أن أحدا لا يتفوق على وارويك فى مظهره فضلاً عن أشياء أخرى . وخير شاهد على شدة العناية بالضبط التاريخى أنه حتى طراز وجهه نفسه قد نقل نقلاً واضحاً عن الصورة البرونزية المذهبة الموضوعة على قبر الايرل فى وارويك وتلك هى انجلترا السعيدة التى لم تعرف حركة مدمرة « كالثورة

(*) جوزيف اسراييل (١٨٢٤ - ١٩١١) رسام هولندى للمناظر الريفية .

(**) مدرسة ما قبل رافاييل : مجموعة من فناني العصر الفيكتوري هجرت قواعد الفن المتطورة على يد رافاييل ، ورسمت موضوعات الكتاب المقدس والموضوعات الادبية بأسلوب واقعى . (المترجم) .

(***) وليم موريس : (١٨٣٤ - ١٨٩٦) شاعر انجليزى واشتراكى وصانع أثاث وورق حيطان ومصمم زخارف كنسية (المترجم) .

والواقع أن عنصر الدقة التاريخية قد لعب في تقديري للتمثيل دوراً أعظم مما توقعت وكان ذلك على الرغم منى . وهى حقبة أجنح لأن أعدها دليلاً على صحة نظريتي ، من أن الأثر القوي الذي تحدثه التمثيلية إنما يتولد عن الموضوع التاريخي ذاته . وهناك حجة أخرى تؤيد هذه وجهة النظر . فان سيبل ثورندايك اشتهرت بأنها ممثلة انجلترا التراجيدية الأولى . واني لأرجو ألا أظلم نل ستانت حين أدعوها بالممثلة الصغيرة الناهضة ، وبرغم ذلك ، فان شخصية جان دارك التي قدمتها الممثلة الهولندية كانت أقرب الى مرضاتي من الشخصية التي قدمتها زميلتها الانجليزية الذائعة الصيت ، وذلك لان نل سانت أمكنها أن تكون صغيرة وتلقائية وطبيعية وصبيانية - ولها نفس الوجه المرح الضاحك الذي يصفه معاصرو جان دارك . وقد نفرني في سيبل ثورندايك بما أبدت من مبالغتها في الفن الدرامي: وهى رنة نشوة ومراح في صوتها وحركاتها، ولمسة من التراجيديا البالغة كانت أقرب الى عامل ازعاج منها الى عامل اسهام نافع . وقد بلغني أنهم في أمريكا قد وقع اختيارهم على فتاة ريفياً ساذجة لتدريبها على القيام بالدور . وذلك هو الشذى الخاص الذي يفوح عادة من أمريكا والفيلم السينمائي . ولكنه اتجاه يؤكد أن هذه الدراما يبلغ من خضوعها الشديد لجاذبية التاريخ القوية أن تتشوه فيها المستلزمات الدرامية العادية .

وقد لوحظ أنه على الرغم من أن عددا ضخما من الكتاب قد حاولوا وضع صورة أدبية مكيفة لتاريخ جان دارك ، فانهم اخفقوا جميعا دون تلك الغاية . ومن ثم فإن العمل الفنى الذى يصورها لجميع الأجيال القادمة لم يوجد بعد . ولن يكون هذا العمل هو القديسة جان دارك لبرنارد شو ، كما أنه ليس : « فتاة أورليان الصغيرة Die Jungfrau von Orleans La vierge au grand coeur » التى وضعها فرانسوا بورشيه ، ومثلت فى باريس (ولعله قصد بها أن تكون شيئا من الاحتجاج على رواية القديسة جان دارك لبرنارد شو) مدة من الزمان ، حتى جاء شو بتمثيلته اليها وشوهد بها وأحرز النصر عليها حتى فى تلك المدينة .

اسم والفكر

واذن فما هي الكتابات العظيمة التي بقروها المرء عن جان دارك وحياتها ؟ انها ميشليه أولا وقبل كل شيء . ثم قد يفضل المرء بعد ذلك عمل أناتول فرانس ذلك المتشكك (أو بالحرى الملحد) ، أو المونسنيور توشيه الذي كرس من عمره عدة سنوات من الكد للوصول الى رسامة جان قديسة ، أو كتاب جبريل هانوتوه الذي حاول أن يقرب بين وجهتي نظر العقلانيين والكاثوليك . على أن الكتب التي تحاول تقديم بيان مضبوط بتاريخ الفتاة ، هي التي يلجأ اليها القارئ - بما في ذلك القارئ العام - لبحث فيها عن عذراء أورليان . أليس في هذا ضربا من الدلالة ذات المعنى ؟ أليس ينبغي أن يفترض أن هناك شيئا في الموضوع ذاته له قدرة على مقاومة المعالجة الأدبية ، وبخاصة التصوير الدرامي ؟ ان هناك موضوعات مثل موضوع طروادة تجد أعلى وسيلة للتعبير عنها في الملحمة ، وأخرى لا تزدهر الا في التمثيل والدراما . وهناك أيضا موضوعات تكمن خاصيتها كمونا عميقا في الشكل التاريخي ذاته ، فهو يحتويها احتواء لا انفصام له ، أي أن منها ما تكون فيه أسمى انفعالات العنصر المأسوي ، وأعنى بها الشخص المكابد للعذاب والتطهير العاطفي - مرتبطة بالقصة التاريخية بوصفها ذاك . وتلك آية تدل على أن كليون (ربة التاريخ بين عرائس الفنون) تتفوق على ملبومين (ربة التراجيديا) بين حين وآخر على كر العصور .

شخصية جان دارك

لقد وجهنا اللوم الى شو لشدة افتقار تمثيليته الى صفات الشعر المأسوي بصورة لا تهيب لها أن تتناول الى ما للموضوع من سمو ، وأنها من حيث الصياغة ذات صبغة نثرية (*) عصرية مسرفة بحيث لا يتيسر لها أن تحلق التحليق لدرامي المراد ، وهي نثرية لا من حيث الشكل وحسب بل وأيضا من حيث التصور . والحق أن كتابة المأساة منزلق خطر ؛ فهي أشد خطرا بكثير على خير العقول والرجال من زلاقة الثلج على الغشيم المبتدىء .

ومع ذلك فاني لست أدري هل كان شو ، وهو الذي يخيل الى أنه أشد كتاب عصرنا رزانة واعمال فكر ، مستطيعا أن يبت في نظراته ما يعوزها من انفعال شعري ، لو أنه أراد أن يفعل ذلك ؟ على أن من المحقق على كل حال ، أنه لم يرد أن يفعل ذلك . وذلك لأن شو يحتاج في مقدمته بأن الشعر انما هو بالضبط مصدر ذلك القدر الكبير من الشر الذي أصاب الفهم الصحيح لشخصية جان دارك . ذلك بأن نزعة رومانتيكية من النوع الرخيص تصور البطلة في صورة الفتاة الجميلة التي شغف بها جميع أتباعها حبا ، قد شوهدت صورة جان دارك تشويها لا مرد له . فليس ثمة أية فكرة خاطئة أخرى يواصل شو الدوران من حولها مهاجما بكل ما أوتي من غضب ، وبكل حق وعدالة ، مثل هذا النوع من النزعة الرومانتيكية الرخيصة . على أن العاطفة الرومانتيكية شيء والسمو الشعري شيء آخر . ومع ذلك فأغلب الظن أنه حين قذف من النافذة بمهد النزعة الرومانتيكية الصغير قذف معه بالطفل الرضيع أيضا وهو التراجيديا .

وفضلا عن ذلك ، فان شو في هجومه على النظرة الرومانتيكية يصطنع المبالغة كعادته . فهو يتمنى لو قضى بالدليل المنطقي على كل لمسة من لمسات السحر الأنثوي عند جان دارك ، مهما يكن ثمن ذلك .

(*) يعني الكاتب بلفظة نثرية ، التجرد من الروح الشاعرية والانطباع بالطابع

(المترجم)

الواقعي غير المثير . (المترجم) .

يقول شو : « ان أحدا من رفاق جان في القرية أو المحكمة أو المعسكر . . لم يدع يوما انها كانت جميلة » . وهو أمر يناقض الحقيقة . وشاهد ذلك أن حنا دولون رئيس دائرتها العسكرية دعاها : « بنتا جميلة متناسقة الشكل والقوام » كما أن برسيغال دي بولانفيليه كان يرى فيها « حسنا ترضاه العيون » . ولعل من المناسب للمقام هنا أن نسرد بضع تفاصيل قليلة عن شكلها . (وأكرر للمرة الثانية أني لا أقصد بهذا المقال الا الادلاء بطائفة من الملاحظات الهامشية) .

ونقلا عن الجانب المعارض لهؤلاء المعاصرين الذين أشرنا اليهم من تونا، استطاع شو أن يلجأ الى الراهب اللومباردي الذي يصف بايجاز بعد شقة غير قليلة من الزمن ، منظرها الخارجي . حيث تحدث عنها بأنها « قصيرة البنية جافة الملامح » . على أن معظم ما قدمه ذلك الراهب من بينات غير ذي وزن كبير . فان طائفة متنوعة من المؤرخين يحسون بشيء من عدم الارتياح ازاء الرأي القائل بأن جان دارك كانت قصيرة القامة . وقد بدأ حاول فاليه دي فريفيل أن يثبت العكس . ووصفها هانوتو بأنها « ضخمة وقوية » ، وبذا اتبع رأى كيشراه الذي ترجم عبارة *Haulte et Puissante* الواردة في تاريخ اللورين ذي الطابع الرومانتيكي المفرط بعبارة « ضخمة وقوية » . ومهما يكن مبلغ قامتها من الطول ، فقد أصاب الراهب اللومباردي في تفصيل آخر : هو أن لجان شعرا داكنا . وذلك لأن هذا هو الوصف الذي ورد عنها في تاريخ معاصر عثر عليه في لاروشل ، وربما أيدت هذه الحقيقة شعرة سوداء ألصقت بطريقة واضحة التعمد في خاتم رسالة جان الى مدينة ريوم .

غير أنه ربما صح لي أن أقول ان هناك نزعة عامة تماما الى تصور جان في صورة الشقراء المرتدية على الأرجح ثوبا أزرق . وتلك هي الهيئة التي يعرضها فيها بوتيه دي مونفل في كتاب الصور الممتازة الذائع الشهرة الذي وضعه . وتمثلها كل من الممثلتين سيبيل ثورندايك الانجليزية ونل ستانت الهولندية في صورة الشقراء . وفي ظني أن استعراض الأمر على أساس قولنا : « هل تتخيلون جان دارك شقراء أم سمراء ؟ » لابد أن يؤيد اختيار الممثلتين للشقرة بأغلبية كبيرة . فهل ترون في هذا فكرة رومانتيكية ؟ الواقع أن أريوستو (*) قدم خالص

(*) لودوفيكو أريوستو : (١٤٧٤ - ١٥٣٣) شاعر ايطالي من العظماء الذين

برعوا في نظم الملاحم والمقطوعات الغنائية . (المترجم) .

الاجلال لمثال البطلة الشقراء . ومع ذلك فاني أستطيع هنا أن أتصور شو المعادى للرومانتيكية وهو يجادل مع المثلتين محرضا اياهما على تجنب كل أثر للسحر الرومانتيكى فى الشخصية . فهو لا يأذن ببذل أية توضحية فى سبيل المثل الأعلى للشقراء ، فضلا عن التوضحية من أجل الموضة المعاصرة ؛ وتذكر المصادر تخصيصا بالتفصيل أن شعر جان ينبغي أن يكون مقصودا فوق الأذنين مباشرة مع حلق شعر العارضين بالموسى ، تمشيا مع أسلوب القرن الخامس عشر . بيد أن المثلين يوضحون لشو بجلاء أن سلطانه عليهم كمؤلف لا يبلغ ذلك الحد ، وينفذون فى ذلك الشأن مشيئتهم .

وما أدري ما اذا كانت حماسة شو فى تأييد رغبته فى أن يرى امامه صورة لجان متمثلة فى التمثال النصفى النسوى ذى الخوذة المنصوب بكنيسة سان موريس بمدينة أورليان - لاتنم - بعد التحليل النهائى ، عن قدر معين من احساس فروسى يخامره . فان محاجته « ان لم تكن هذه المرأة هى جان دارك ، فمن تكون ؟ » فضلا عن تحديه لاثبات العكس ، - يقعان فى روعى نظرا لعدم قيامهما اطلاقا على أى أساس أنهما آيتان على الرومانتيكية . ومن أسف أنه ليس لدينا صورة صحيحة للعذراء تقوم على دليل يمكن الاعتماد على صحته . ومن المحقق أننا لن نجد لها فى الصورة التخطيطية التى أنشأها ضئيلة فى حجم ظفر الابهام مسجل برلمان باريس كلمنت دى فوكمبرج ، وزين بها حافة سجله . (ويزيدنا أسفا تصور كيف أنه كان فى امكان المصور الفلمنكى جان فان آيك أن يزورها فى سجنها بمدينة آراس فى خريف ١٤٣٠ ويرسم صورة لها !)

ولعل أئمن ما تحتويه التفاصيل القليلة الباقية عن شكلها الخارجى ، تلك العبارة التى تصف صوتها . فقد حدث فى يونية ١٤٢٩ بمدينة سل على نهر الشير ، أن سمعها الأخوان دى لافال تخطب رجال الدين الواقفين أمام الكنيسة « فى صوت نسوى بالغ الأنوثة » وهى جالسة على الحصان الشموس الذى روضته من فورها . وقد أخذ دى بولانفيليه أيضا بصوتها النسائى الساحر .

وعندى أن المرء يتمنى لفهم شخصيتها الحصول على شيء مماثل صورة لهيئتها ، ومع أننا لا ينبغي أن نتصورها فى صورة الجميلة بالمعنى العادى للكلمة ، فلا بد من وجود الانسجام فى مظهر قسماتها . فلنحاول

اذن أن نكون صورة مستقيمة متماسكة من تلك المعطيات الضئيلة القليلة التي حفظها لنا معاصروها ، الذين قل اهتمامهم بالأوصاف الشخصية .

فتاة قليلة الكلام نذرة الطعام والشراب (والمتحدث هنا لا يزال دى بولانفيليه فى يونية ١٤٢٩) وهى تبتهج بالحيلول المظلمة وبالدروع ، وتعجب أيما إعجاب بكل نبيل وكل مدجج بالسلاح . وهى تتجنب الاتصال بالكثرة من الدهماء والتحدث معها . وهى تذرف الدموع بكثرة ، وتعبير وجهها ينبض بالفرح .

(Abundantia lacrimarum manat, hilarem gerit vultum)

وهذا المزج العجيب بين القوة والجذل وبين الانفعال الدامع مع ميل غالب الى الصمت يزودنا بما لعله أقرب وسيلة الى مقارنة جوهر كيائها .

ويخيل الى أن شو قد لمح بجلاء الخطوط الأساسية المكونة لذلك الجوهر ، وأنه صورها بوضوح تام . ولن أنقل لكم هنا ذلك التصور ؛ فان كل انسان يجده بين يديه فى المسرحية ومقدمتها وما أنا بمستطيع بما أنقل أن أمنحها قدرا أكبر من الانصاف .

« انى بقوة الله سأتجراً وأتجراً حتى ألقى حتفى » . بهذه الكلمات ، ولعلها أشد ما فى المسرحية من كلمات تحريكا للأنفس ، يعرض علينا شو جوهر شخصية جان دارك . والواقع أنها أطلقت على نفسها اسما يلخص شخصيتها بأكملها ، عندما سمعت «أصواتها» تدعوها « الفتاة ذات القلب الكبير » . La fille au grand coeur ولعمري ان لفظة « قلب » Coeur ينبغى أن تترجم فى سياق هذه العبارة « بالشجاعة » ، ومع ذلك فان ترجمة كهذه لا تكون كاملة ، لأن جميع ما تنطوى عليه لفظة « القلب » من معان تتردد هنا فى صورة أنغام خافتة . فشجاعته وثقتها - انما هى أشد عناصر طبيعته بلوغا الى القصد ، كما أنها العناصر التى تمدنا بأعظم تفسير ملموس لنجاحها وهى عظمة تجلى نفسها فى صورة شجاعة فائقة ممتازة سارية كالكهرباء ولاسبيل الى مقاومتها . فاية علة تلتمس عذرا للشك فى رواية برتراند دى بولونجى وجان دى متر اللذين اقتساداها من فوكولير الى شينون عندما يشهدان بأنهما لم يجدا فى نفسيهما طاقة على مقاومة ارادتها ؟ اذ الواقع أن مجرد أخذهما لها الى شينون خير برهان على ذلك . ويظهر أناتول فرانس تشككه ازاء الشهادات الكثيرة التى أدلى بها الشهود فى محاكمة رد المكانة والاعتبار حيث أعلنوا أنهم لم يحسوا نحوها قط

بأية رغبة جسدية . ويقول شو انهم استبد بهم الخوف منها فلم يجروا على الوقوع في حبها . ويستطيع المرء أن يقول أيضا ان تركيزها المطلق الأمانة والصدق على هدف واحد تولد عنه رهبة عبرت عن نفسها في صورة احساس كبير بالحجل ملأ قلوب من حولها . ثم ان جمود الرغبات الجسدية بحضرتها يقف على قدم المساواة مع ما كانت تحدثه في الرجال من الامتناع عن السباب والبذاءة (كما تؤكد ذلك المصادر بالاجماع) فمن لم يستطع أن يقبل أن الشخصية العلية المبجلة تستطيع أن تحدث تأثيرا يجعل الشاذ غير المألوف هو القاعدة ، فانه انسان لن يتهيأ له فهم حقيقة جان دارك .

على أن أحدا لا يشك فيما عليه معدن شجاعته من سمو نبيل لا سبيل الى مقارنة أى شيء به . بيد أن هناك من يرتابون في أن عمق بصيرتها وموهبتها العسكرية قد لعبت أيضا - الى جانب الدافع الضخم المنبعث عن شجاعته - دورا بارزا وقويا في الأعمال الكبيرة التي أنجزت تحت قيادتها : وهي رفع الحصار عن أورليان والحملة العسكرية على ريمس . وهذه المسألة من أعسر المسائل التي يعرضها علينا تاريخ جان دارك ، كما أنه لا مجال هنا للدخول في كثير من التفاصيل حول هذه النقطة . ف منذ أيام محاكمة رد الاعتبار ، أدلى حنا لويليه ، وهو حضري من سكان أورليان بجواب حاول فيه التملص حين سئل : هل تم رفع الحصار بواسطة العذراء أكثر منه بقوة المحاربين ؟ على أن الرأي القائل بأن جان طبقت موهبة طبيعية استراتيجية وتكتيكية بتقدير للأفور رصين متعمد ، يقوم بصفة رئيسية على شهادة زميل في السلاح هو دوق آلنسون . Alençon فهو يثنى عليها لأنها « في الحرب خبيرة جدا ، سواء في حمل حربة أو تجميع جيش أو في تنظيم معركة أو في توجيه المدفعية » ، ويجنح شو كما فعل هانوتو (وكيشراه من قبله) الى افتراض أن هذه المواهب انما هي مواهب حقيقية لا شك فيها . على أن أناتول فرانس يعد من الناحية الأخرى أقرب الى الاتساق مع المؤرخين الكاثوليك في هذه النقطة ، وان جاء ذلك منه لأسباب مختلفة تماما . ففي رأى الكاثوليك أن نسبة المهارة العسكرية الخارقة اليها لا بد أن تنطوي ضمنا على شيء معين من الانتقاص مما لرسالتها من سمة خارقة للطبيعة . فاما عند أناتول فرانس ، فان ذلك الرأى لا يتفق مع نظريته القائلة بأن جان كانت أداة هينة في أيدي أشخاص رائدهم عمق التقدير والدهاء .

ومن الحق أن فن الحرب الحديثة لا يمكن أن يؤمن بوجود مثل هذه المهارة الاستراتيجية في فتاة بسيطة قادمة من الريف . غير أن الموهبة العسكرية أبان ذلك الزمان البسيط البعيد عن التعقيد لم تبرح الى حد كبير شأننا من شئون سداد البديهة وبعد النظر النافذ . ومن ثم فما يكاد المرء يفترض العبقرية في شخصيتها حتى يتجلى له أنه ليس ثمة أى سبب للظن باستحالة وجود مثل هذه الموهبة عند جان دارك .

هذا الى أن الجمع بين سداد البديهة والاستقامة الفطرية وبين الحماسة البطولية أضفى على شخصيتها الطابع الفذ تماما الذى يجتنب اليه نفس كل انسان على الفور . فانها وهبت القدرة أن ترى عند أول نظرة كل شيء فى صورة الحقيقة مجردا من كل غلالة من غلالات المواضع التقليدية . ومن هنا جاء ما تتصف به أجوبتها من بديهة حاضرة ، مثل اجابتها عن سؤال عميد كلية اللاهوت فى بواتييه ، حين سألها : بأى لسان يتحدث ملاكها ؟ حيث قالت : « بلسان أحسن من لسانك » ، وذلك لأن الأخ سيجان كان يتكلم اللهجة اليموزينية (١) .

ومما هو جدير بالالتفات أن عالم تصورات جان يقع خارج مواضع زمانها تماما . ولا مراء أن كل من عرف قوة تسلط النزعة الرومانسية للفروسية على ثقافة القرن الخامس عشر ، سيندهل من تلك الحقيقة . ذلك ان كل ما كانت تعرفه هو أعمال الفروسية : المتعة بالخيال والسلاح ، والشجاعة والوفاء ، اما ما للفروسية من مفاهيم الزهو فشئ غريب عنها تماما . اذ أن روحها البسيطة لم تكن ممن يفتنون بأوهام عقود (جمعيات) الفروسية وحفلاتها وإيماناتها وعهودها ، لم تكون روحا موجهة نحو المثل الأعلى الاجبارى الذى يقضى بتحرير بيت المقدس ، بل موجهة نحو المثل الدانى القريب ، وهو تحرير فرنسا . ولا تنس أن كل الثقافة العليا التى احتواها عصرها يقع على بعد عدة اميال منها . فليس ثم أى اتصال بينها وبين المفاهيم الفروسية التى هى بدعة الارستقراطية . ومما له دلالة القوية انه حتى بعد موتها لم يجد الخيال الأدبى بالفعل أى مكان لها فى الصورة الزاهية التى تمثل مجد الفروسية . فما الذى كان يمكن فعله بها ؟ لقد كانت حقيقة واقعية أكثر مما ينبغى .

وهناك حقيقة أخرى هى ان المفاهيم المحكمة للحياة الدينية فى زمانها ، كانت كلها من حيث التفاصيل غريبة عنها فعلا . ولن يتبين لنا اعوازاها الى كل عنصر من عناصر المستقية الدينية وكل عاطفة متطورة

من عواطف الوجد الروحي الا متى قارناها بغيرها من قديسات الزمان كالقديسة كوليت مثلا . فلا نجد لها تسهم الا فى واحدة فقط من حركات التقوى الدينية المنتشرة فى القرن الخامس عشر : وهى تمجيد اسم يسوع ، الذى توجت به رايتها ووضعته فى أعلى رسائلها . ولكن ذلك هو كل ما هنالك ، اذ ليس ثمة شئ يدل على انشغال بالها بالمفاهيم الدينية الكبرى فى زمانها ، وأعنى بذلك تنبيه الناس لما كابده السيد المسيح من آلام تنبها حادا بالغ العنف ، فضلا عما اقترن به موته لديهم من أخيلة صارخة مزعجة . اذ لم يكن فى وقتها براح ولا فى صدرها متسع لذلك النوع من المفاهيم .

ولن يستطيع أحد أن يعرف الى أى حد كانت اشكال عالم التصورات فى ذلك الزمان واضحة لدى جان دارك . ولاشك انها كانت تتمثل لديها اشكالا بالغة البساطة بالغة القوة والقصد المباشر الى الغاية وهو أمر واضح تماما ، وهنا نصل الى مسألة « اصواتها » وما لها من دلالة وهناك ناحية أخرى من النواحي الثمينة المحيطة بجان دارك . اذ الحق ان تاريخها يرغمنا أن نعمل لاعتقاداتنا الخاصة حسابا مضبوطا دقيقا . فان غير الكاثوليك من الناس يستطيعون ان يفهموا وينعموا بقصة القديس فرانسيس أو القديسة كاترين من سيينا Siena فهما مقترنا بالاعجاب بكنيسة العصور الوسطى ، ولان كان مرد ذلك الاعجاب هو بلا ريب دراسة للتاريخ مجردة من التحيز ، فانه شئ قد يكون أعمق كثيرا من مجرد التقدير التاريخي والجمالي البحت . وتجبرنا قصة جان دارك على الاعتراف فورا بما اذا كنا نؤمن بفئة القديسين بالمعنى الدقيق المفهوم عند الكاثوليك ام لا ؟ فكل من لا يستطيع الايمان بأن الأرواح المباركة لأشخاص بأعيانهم عرفوا يوما باسم كاترين ومرجريت أظهرت نفسها فى صورتها الجسدية لجان ، خير له ألا يرغم نفسه على فعل ذلك . فالمعجزة لا تقوم بذلك ولا تسقط .

ويبدو لى أن شو قد أدى خدمة جلية حين عارض بعنف الفسكرة القائلة بأن تسمية أصوات جان «بالأعراض المرضية» أمر كاف لتحديد دلالة تلك الأصوات . ولكنه حين فعل ذلك أبدى من الأصالة أقل مما زعم لنفسه . فان كيشراه وان كان عقلانيا أكثر من شو ، أبى ان يعتبر جان شخصا مريضا . ولعمري لئن قوبل كل الهام يهبط على المرء منا بمثل ذلك الالاح الأمر القاهر الذى يجعله يرن فى الأذان رنين الصوت المسموع ، بمجابهته فورا بالاصطلاح العلمى المسمى بالعرض المرضى

أو الهلوسة ، فمن ذا الذى لا ينضم الى جان دارك وسقراط فى صف المجانين ، لا الى كلية السوربون فى جانب العقلاء ؟ ونحن نعلم أن أى شذوذ لا يصبح مرضا الا اذا عاد بالاضطراب على اتجاه الأهداف لدى الكائن الحى . فأما أصوات جان فربما عادت بالاضطراب الشديد على غرضها الأدنى فى هذه الحياة من الاستمتاع والأيلولة الى الشيخوخة ، بيد أن مثل هذه الأشياء ليست مما نروم أن نقيم عليه استنتاجنا . ومهما بلغ من وضوح تقرير الطبيب النفسى عن حالتها العقلية ، فإن الحكم التاريخى يحتفظ مع ذلك بحقه فى ألا ينظر الى الأصوات على أنها قبل كل شيء « اضطرابات» وهلوسياتها المستديمة ، كما فعل أناطول فرانس ، بل أن يجد فيها علامة على عقل منشغل انشغالا كاملا بدوافع عالية . والتاريخ هنا أقرب الى الاهتمام بشجاعتها ، ودلالة تلك الشجاعة منه بتحديد نوع رؤاها من الناحية الفسيولوجية .

وهناك حجة خاصة أخرى ينبغى أن تحجبنا عن الإفراط فى النظر الى حالة جان من خلال عدسة تشخيص الأمراض . ذلك أن بعض السادة الذين حاكموها فى روان عام ١٤٣١ بذلوا قصارى جهدهم للتغريب بأفكار جان وجرها الى منزلقات مس الشياطين بسؤالهم اياها : هل كان القديس ميكال عريان ؟ ، وأى الأجزاء من أجساد القديسين عانقت ؟ وهلم جرا . بيد أنهم لم ينجحوا معها مرة واحدة . فلو كان بعقلها مرض حقا ، لاكتشفوه بكل تحقيق . اذ لاشك ان محقق محكمة التفتيش فى القرن الخامس عشر بلغ من المهارة مبلغ أصحاب فرويد العصرين فى اخراج عكارات النفس الى العيان . فهل أشارت جان ولو مرة واحدة الى الشيطان ؟

وهناك مسألة أخرى تتعلق أيضا بالشكل الذى تصورت به جان دارك ناصحيتها السماويين ، وهم القديس ميكال والقديسة كترين والقديسة مرجريت ، اذ يبدو أن شو قد مرق هنا رأسا الى لباب الموضوع . غير أن الشكل مرتبط بعالم التصورات الذى عاشت فيه . انه عالم كان من الطبيعى والمنطق لها أن تتمثل فيه الأصوات فى صورة القديسين والملائكة مثلما يحل للرجل العصرى أن يستعير مصطلحاته من مفاهيم الفيزياء . وعندما راح شو يجعل جان دارك تقول لكبير الأساقفة : « وحتى لو أنها (أصواتى) ليست الا أصداء لعقلى ، فانه يستطيع أن يرجع الى جلسة ١٥ مارس : « ولما سئلت كيف عرفت أنها لغة الملائكة : تجيب بأنها صدقت على الفور ، وأنه كان لديها الارادة أن تصدق » .

وفيما يتعلق بمسألة الطريقة التي حددت بها جان وفست المفاهيم المرتبطة بالهاماتها ، أحب أن أمضى أبعد من شو قليلا . فان جميع من قرأت لهم من الكتاب الذين كتبوا عن جان دارك (وهم قلة من المجموع الذي لا يبلغه الحصر) يذكرون كحقيقة ثابتة ومقررة ، أنها ربطت بين أوامرها السماوية وبين أشخاص كبير الملائكة ميكال والقديستين كترين ومرجريت ، وذلك حتى وهى فى بداية رسالتها . فهل ذلك أمر محقق الى هذا الحد ؟ لقد أعربت عن ذلك الارتباط بهؤلاء فى ١٤٣١ أثناء المحاكمة عندما طلب منها ان تصف رؤاها بالتفصيل . على أن الشهود الذين شهدوا فى محاكمة رد الاعتبار والذين سمعوها تتحدث عن أصواتها فى ١٤٢٩ ، أثناء ازدهار مجدها ، لم يبدوا فى جملتهم أنهم يعرفون شيئا عن القديستين ولا كبير الملائكة . وفى هذا وحده بالضبط وبسببه بالضبط ما يجعلهم يبدون فى نظرى موضع الاعتماد والثقة المكيئة . فلو أنهم اقتصروا على مجرد « تسميع » ما عرفه كل انسان فى ١٤٥٦ ، وما أراد كل انسان سماعه منهم ، لذكروا دون ريب ميكال وكترين ومرجريت . فمن المعلوم أنه كان من الطبيعى تماما لشخص يعيش فى القرن الخامس عشر أن يربط فكرة ما بقديس مثلما هو من الطبيعى لأبناء عصرنا أن يستخدموا ألفاظا مثل « العقلية والحدس » . ولكن ماذا كان على هؤلاء الشهود أن يقولوه ؟ لقد تجرد « نصييح » جان دارك السماوى من كل هيئة مرئية ، فهو مجرد روح فوق انسانية Daimonion تحدثت عنه بكل أحجام وتكتم . فهى لا تتحدث الا عن نصيحها Son Conseil . وعندما سألها كريستوفر دى هاركور بحضرة ولى العهد (الدوفان) « الا تفسرين هيئة نصيحك عندما يتحدث اليك » ، Modum vestri consilii تضرجت وجنتاها بالحمرة وأجابت نعم ، ولكن ما قالته عندئذ لا يحتوى على أى اشارة الى الشخص المقتدسة الثلاثة وعندما سألها حنا دولون ، أحد المقربين اليها ، من نصيحها ؟ لم تجبه الا بقولها : « انهم ثلاثة ، أحدهم بين يدي على الدوام ، والثانى يجيء ويذهب ، والثالث هو الذى يستشير الاثنان الآخرين » . ومن هذا لا يكاد يتضح أن اثنين من الثلاثة من الاناث .

ومن الأمور التى تبدو لي معقولة ، أن جان لم تعتمد الا مؤخرا قليلا - ولعل ذلك لم يجيء الا فى أثناء محاكمتها - الى ربط الهاماتها بالشخص الذى عرفتها جيدا واعتزت بها أشد الاعتزاز من بين جميع القديسين . ذلك أنها حتى فى أثناء الجلسات لم تبد الا أقل الميل الى

الدخول في التفاصيل حول رؤاها . فهي حين سئلت عن النور العظيم المرافق لهن ، أجابت : « أنتقل الى سؤال آخر *passez outre* » .

وجميع ما صرحت به جان حول الحالة الروحية التي كانت تسمع فيها أصواتها بالغ أقصى غاية البساطة . كانت حالة ابتهاج وانتشاء عظيم ، تمننت لو شملتها دائما . لقد ملأها شعور بالمعرفة يفوق كثيرا ما يمكن أو ما تتمنى أو ما تستطيع - التعبير عنه . قالت لرجال الكنيسة الذين استجوبوها في بواتييه : « ان في كتب الله لأشياء أكثر مما في كتبكم » . فكل ما يدور حول الرؤى من عبارات اصطلاحية من النوع العادي ، فهو شيء غريب بصورة مطلقة .

ومما له دلالة ذلك التشكك الكامل الذي أظهرته نحو رؤى كترين دي لاروشل ، التي تمكنت من الوصول الى الملك كمنافسة لها . وقد زعمت كترين بأن سيدة بيضاء الثياب تزورها كل ليلة . ولذا طلبت جان أن تبين معها ليلة ، وظلت ساهرة حتى منتصف الليل فلم تر شيئا ، وعندئذ نامت . فلما طلع الصبح سألت : هل جاءت السيدة ذات الرداء الأبيض ؟ فأجبت بنعم ، جاءت وأنت نائمة ، ولم يمكن ايقاظك . وعندئذ نامت جان نهارا ، وظلت مستيقظة ليلها ، وهي تعاود سؤال كترين : ألا تجيء ؟ فتجيبها كترين : نعم ، حالا .

وتختلف الهامات كترين دي لا روشل في نوعها عن الهامات جان : فانها كانت تمر بالمدن ومعها رسل الملك المبلغين والأبواق تدوى من حولها لكي تدعو كل من لديه ذهب أو فضة أو كنز مخبوء الى التبرع بها . فان تلك الأموال كانت مطلوبة لدفع إعطيات جند جان . أو هي تذهب الى دوق برجنديا لتعقد الصلح معه . ولكن جان نصحتها بالعودة الى زوجها لتعنى بدارها وأطفالها : وآلت على نفسها ألا تعقد أى صلح « الا على أسنة الحراب » .

ولم تكن جان دارك من ذوات «الوجد التصوفى بمعناه المعروف» ، من حيث أنها كانت تلم بها في بعض الأحيان نوبات من التردد والارتياب . ولم يدر ذلك التردد فحسب حول ندائها السماوى بل وحول مصيرها أيضا . وعندما كانت تخوض المعارك لم تكن واثقة مطلقا أنها لن تلقى مصرعها . ولذا فان ترددها قبل معركة مونتبيللوى أفضى بها الى الهزيمة . ومن الأمور التي تمس الفؤاد تنبئها الى أن الله يجب مخلوقات حية أخرى

أكثر منها (وهو أمر شهدت به أثناء المحاكمة ، دون أن تضيف اليه المزيد من التوضيح .)

وتنزع أشد سماتها انسانية الى اصفاء مزيد من الاشرار والنساعة على عظمتها . ولست أحب أثناء عرضي لصورتها أن يفوتني وأنا أذكر نقاءها ورصانتها وبساطتها ، أن أنوه بحبها للثياب الغالية الثمن وهي صفة قد تبدو في ظاهرها فقط مناقضة لتلك الصفات . « وكانت ترتدى ثيابا فاخرة جدا جيئة التوشية بالفراء صنعت من قماش الذهب والحرير . . . » وكانت تفضل ارتداء اللون الأحمر . فقد عثر على أمر بدفع مبلغ ثلاثة عشر كرونا ذهبيا قديما ثمنا لثوبين فاخرين صنعا في أورليان في يونية ١٤٢٩ ، على نفقة شارل دي أورليان وعثر على الايصال مع ذلك الأمر .

ومن المعروف أن صور الشخصيات التاريخية لا تكون نفسها في العقول على أساس التعريفات السيكولوجية . فانها تنشأ في الظاهر دون وجود وظيفة منطقية شعورية كمنظر لشيء لم يستطع الانسان رؤيته من قبل ، أو لم يره الا رؤية غير واضحة . وهي انما تتكون من المعطيات المعتسفة أو الجزئيات العرضية التي جاءت بها الظروف الى حد ما واحتفظت بها لنا الروايات التاريخية . على أن الاقتناع بأن ما بين أيدينا من صورة لا بد أن يكون صحيحا مضبوطا (أو على الأقل ذا قيمة) وأن الروايات التاريخية مما يمكن الاعتماد عليه ، انما ينبجم عن الاحساس - الذي يصعب في العادة وصفه - بأنه على الرغم من أن المعطيات المختلفة مفككة في حد ذاتها لا يربط بينها رابط ، فانها تولد الألفة والانسجام وتتوافق فيما بينها . وتنبثق صورة جان دارك عن مصادرها انبثاقا تؤلف بين شتاته درجة عالية علوا غير مألوف من التجانس والاقتناع . والذي حدث حتى بين علماء تباعدت مذاهب مدارسهم في الحياة والعالم ، أن ما بينهم من فروق في تصورهم لجان دارك ضئيل نسبيا . وكأنما شخصيتها فرضت نفسها على كل انسان شهد بأنه رآها ، وتم ذلك بصورة أجبرتهم على الاكتفاء بمجرد قول الصدق بكل ما فيه من بساطة ، الصدق الذي لا تحجبه نماذج الأشكال الفروسية أو الدينية التي كانت تحدد طريقة التعبير لدى هؤلاء الشهود في العادة . وفي اعتقادي أن جميع الأعمال والأقوال المنقولة إلينا حول جان تتلاءم بعضها مع بعض . فهي تقول : « ان العلامة التي عندي من الله هي رفع الحصار عن أورليان » . - وتقول : « سيخوض الجنود المعركة ، والله واهب النصر » . وهي تحمل

العلم لكيلا تضطر الى قتل أى انسان ! وعندما حضرت اليها نساء بروج تحملن السبع لكى تمسها بيدها ، قالت ضاحكة لمضيفتها : « المسن أنتن السبع ، فان فى لمستكن مثل ما فى لمستى من الخير تماما . » ولم تكن تحب أن تشترك فى غرفة نوم مع العجائز ، ولم ترد أن يكون حولها الا العذارى الصغيرات . وكلما أقبل مساء ومالت الشمس للمغرب جعلتهم يدقون جرس الكنيسة مدة نصف ساعة . وبينما هى فى ذروة سعادتها قبيل التتويج فى ريمس بقليل ، حين لم تدرك بعد أن المد قد أخذ ينحسر ، تسامع الناس الأنباء على الطريق من كريبي فى فالواه فى اليوم الحادى عشر من أغسطس ١٤٢٩ ، وهى تركب فرسها بين رئيس أساقفة ريمس وزنيم أورليان ، والأهالى يحيون الملك بهتافات السرور صائحين « نويل Noel أى مرحى » . ولما عقدت محاكمة رد الاعتبار، أدلى دونواه بشهادة تتعلق بذلك ، شهادة ربما عدلت لسوء الحظ فى ذاكرته ، ولم تحفظ لنا مع الأسف الا فى صورتها اللاتينية . تقول جان : « هذا شعب طيب . لم أر شعبا فى مكان آخر أبدي مثل هذا القدر من السرور عند قدوم ملكنا النبيل . » ثم أردفت ذلك بقولها : « أتمنى من فضل الله أن يسعدنى حين أختتم أيامى - بأن أدفن فى هذا الثرى . » وهنا سبأها كبير الأساقفة : « جان . . . فى أى مكان تتمنين أن تموتى ؟ » فأجابته : « أينما شاء الله ، فانا لا أدري فى أى وقت ولا بأى أرض أموت . ولست أدري عن ذلك أكثر مما تدرون . غير أنى أتمنى أن يتفضل على المولى خالقى ، أن أتقاعد الآن وأضع السلاح ، وأن أخدم أبى وأمى ، فأحرس لهما غنمهما (٣) مع أختى واخوتى ، الذين سيبتهجون كثيرا لرؤيتى . . »

أما الأشخاص الذين يميلون الى الاعتراض على الشهادات التى سمعت فى محاكمة رد الاعتبار التى عقدت فى ١٤٥٦ على اعتبار أنها شديدة العطف على جان التى كانت تلقى بالفعل معاملة من يرام إعادة تقييمه ، فيرون أن محاكمتها فى ١٤٣١ تتصف هى الأخرى بالنقاء المبرأ من كل شائبة . فقد روى الأخ ايسامباردى لابيير والأخ مارتن لادفينو ان الجلاد صرح بأن قلبها قاوم كل جهد بذل لاحراقه . وهو أمر لا يلزم أى امرئ منا يتصديقه . وان كان هناك شئ آخر يعد معجزة عظيمة تعادل هذه تماما ، ولكنها من نوع آخر أكثر دقة ورهافة : فان جميع أولئك الأشخاص المتحيزين الذين لاحقوها فى ١٤٣١ ، ومنهم قضاتها بقلوبهم القاسية وأقلامهم الجامدة ، لم يستطيعوا أن يظمسوا ما لذهب كلماتها من بريق . وسأقدم الى القارىء مثلا واحدا فقط من كثير : فانها حين سئلت عن الكلمات التى كانت تستخدمها لتستدعى عون أصواتها ، أجابت : « أبتهل اليك

يا الهى الرحيم ، باسم آلامك المقدسة ان كنت تحبني ، أن تكشف لى عن الطريقة التى ينبغى أن أجيب بها هؤلاء القساوسة . فانى أعلم جيدا فيما يتعنى بهذه العادة ، الوصية التى من أجلها تعودتها ، بيد انى لا أدري بأى طريقة ينبغى لى أن أتركها . فتفضل وامنحنى العلم

والذكريات فى الشهادات التى أدلى بها الشهود فى محاكمة رد الاعتبار غالبا ما كانت جذاذات ، فهى بالحرى تفاصيل غير مترابطة ابتعتها الذاكرة بكل مافى سلبيات صور الأفلام من قلة تفكر، وهل من أجل ذلك بالضبط تعتبر باعثة للثقة . خذ مثلا حديث سمكة الشبوط ، الذى يستخدمه شو ولعنات دى استيفت . وهناك اجابتها عن سؤالهم هل كنت يوما ما فى الموضع الذى ذبح فيه الانجليز ؟ حيث قالت : « باسم الله ، بطبيعة الحال ! . . فكم تتكلمون برفق ! . . » وفى ١٤٥٦ لم يستطع توماس دى كورسل نفسه أن يتذكر من العظة التى وعظها بهنا جيوم ايرارد فى فناء كنيسة سان أوين الا هذه الكلمات : « كبرياء هذه المرأة » . لم يستطع أن يتذكر غير صورة وحيدة لسحب جان أقوالها : هى صورة كوشون فى حديثه مع بعض أناس آخرين . وتوقف فى وسط إحدى الجمل ، ولكن دى كورسل لم يعد يعرف بعد ذلك ما قيل . فان توماس دى كورسل ، أظهر فى ١٤٥٦ ، وهو أحد أعلام الكنيسة والجامعة ، أن ذاكرته ضعيفة جدا ساعة محاكمة رد الاعتبار .

ان صورة جان دارك واضحة بالغة التحديد ، ومع ذلك فاننا لا نستطيع أن نحدد نوعها بدقة بالغة . ولاشك أن كل أنسان يحاول وضعها تحت مصطلحات السيكولوجيا العلمية ، سيشعر أنه ينتهكها . وذلك هو الوضع الجوهرى فى حالة كل صورة لشخصية تاريخية ، ولكنه وضع يزداد وضوحا كلما زاد انحراف الشخصية عن المعايير السوية المعتادة للشخصيات والتصرفات . يقول هانوتوه وبحق ما يقول : « ان الرجل العظيم شخص لا سبيل الى معرفته » . ويقول شو : « ان الكائن الفائق شخص لا يطاق لأن أحدا لا يستطيع مطاولته . . . » وشخص جان دارك يقع تماما فى نظرنا داخل النطاق البطولى البحث بصورة لعلها أشد نقاء من أية شخصية أخرى فى التاريخ . ولذا فعبنا ما نحاول البحث عن اللفظ الذى يلخص لنا جوهرها . ولقب « البطلة » بالنسبة اليها لفظ لا نرضاه . وأقل من ذلك كلمة « عبقرية » . على حين أن لفظة « قديسة » سواء أفهمناها تماما أم لم نفهمها بمعناها الفنى (التكنيكى) الكنسى ، تعد خير مصطلح يصح لها بصورة مطلقة .

راى أبناء عصرها

يقول أناتول فرانس : « لم يحدث فى أية لحظة من لحظات وجودها أن عرفت جان دارك إلا عن طريق الخرافات ، ولئن أمكنها أن تحرك الجماهير فلم يكن ذلك إلا نتيجة للضجة التى أحدثها ما لا حصر له من الأساطير التى انبثقت حيثما وضعت قدمها ، وانتشرت تسبق خطاها . » والجزء الأول من هذا الخبر حقيقى دون ريب ؛ على حين يتضمن الجزء الثانى غلطة منطقية خطيرة . فهل يجوز تفسير تأثيرها بأنه نتيجة لما لا حصر له من الأساطير ؟ ولكن ما الذى يفسر الانبثاق المباشر لتلك الأساطير ذاتها ؟ ان وجود صانعى الأعاجيب لم يكن شيئا غير مألوف فى القرن الخامس عشر ، وقد أحدث كثير منهم قدرا لا بأس به من الضجيج ، ولكن أحدا منهم لم يستثر من الذهول ومن الحماسة والرعب ما أحدثته جان دارك على الفور . وليس شئ أقوى دلالة فى هذه الناحية من الأوامر الملكية الانجليزية التى تحاول الحيلولة دون انصراف الجنود أفواجا عن الميدان الى الجزيرة ورفضهم الدعوة الى حمل السلاح تحت الراية الانجليزية . (١)

وخير مصدر عرفنا منه بالطريقة التى ذاعت بها شهرة جان دارك ، ملحوظات وردت فى المدونة التاريخية التى كتبها انطونيو موريوسى فى القرن الخامس عشر ، وهى مدونة لم تلتفت اليها الأنظار لأول مرة الا فى ١٨٩٥ . فان ذلك الرجل البندقى ظل يخط نوعا من المفكرة التى تحوى الأخبار التى كانت ترد الى البندقية حول أروع أحداث الزمان . وكان يسجل الاخبار فى أية صورة استطاع الحصول عليها ، وعلى هذا النحو أيضا أدخل فيها عددا من الرسائل التى أرسلها بانكرازيو جيوستينيانى ، وهو تاجر من البندقية يعيش فى مدينة بروج ، الى والده ماركو فى ١٤٢٩ ، و١٤٣٠ فضلا عن رسائل وردت من شخص آخر من أبناء البندقية يقيم فى أفينيون . وهذه الرسائل لا تسترعى الأنظار من أجل دقتها فى التفاصيل الواقعية بقدر ما هى كذلك من أجل تصويرها ، للطريقة التى تهيأ بها لشخص جان أن يتشكل من يوم ليوم فى عقل انسان محايد مكونا سيرة

حياتها . ذلك أن جيوستنيانى وهو ايطالى وتاجر يعيش بالأراضى البرجندية ، لا يمكن أن يتهم بالتهور فى ميله والتسرع فى المبادرة بالاعتقاد فى معجزة العذراء . وتقاريره المتعلقة بجان تبدأ بذكر عابر يجرى فى نهاية بيان مفصل عن رفع الحصار عن أورليان ، كتب حوالى منتصف مايو ١٤٢٩ : « كثر الحديث فى الأسبوعين الأخيرين حول التنبؤات الكثيرة التى ظهرت فى باريس ، وأشياء أخرى تنطوى فى جملتها على الوعد بالخير والنجاح العظيم لولى العهد (الدوفين) . . . وقابلها كثير من الناس بطائفة من أسخف النكات وأشدّها هذرا ، وخاصة ما ظهر من تلك الأعاجيب عن احدى البنات ، وهى راعية من اللورين . » (٢) ذلك أن بعض من فى برجنديا من التجار كتبوا اليه حول ذلك الموضوع . وهو ملم بالمعالم العامة لنشاطاتها فى شينون . وهو ينقل أن أحد الاشخاص الذين كتبوا اليه عنها قال : « ان هذا أمر يكاد يورثنى الجنون . » ويبدو الأمر كله بعيد التصديق ، ومع ذلك . . . فانه فى اشارته التالية المؤرخة فى التاسع من ٩ يولية ، (٣) لم يدع الا بارقة واحدة من الشك حيث قال : « ان هذه أمور عجيبة جدا ان تكن حقيقية ، ويظهر لى أنها كذلك . . . اننى اومن أن قدرة الله عظيمة . . . ثم يعود فيقدم الأسانيد فى رسالتيه التاليتين المؤرختين ٢٠ نوفمبر ١٤٢٩ والرابع من يناير ١٤٣٠ ، ومنها يتجلى أنه يعرف رأى حنا دى جيرسون فى جان دارك ، وهو الرأى المملوء بالهذر المقترن بالفهم (وسأعود اليه فيما بعد) ويشركه فيه : « صدق من الأمر ما شئت ؛ اذ المقول أن العذراء تفعل هذه الأمور جميعا وألغا أخرى غيرها من الأعاجيب ، وهى أشياء لو صحت ، لكان فاعلها هو الله . وهو شئ عجيب جدا فى أيامنا هذه . » وكتب آخر كلمة له عنها فى ٢٤ نوفمبر ١٤٣٠ وقد أرسلت الفتاة *La ponce* الى ملك انجلترا فى روان (٤) ؛ وحصل يوحنا دى لوكسمبرج على عشرة آلاف كرون فى مقابلها . « أما ما سيحدث لها بعد ذلك فشيء فى طى المجهول ، ولكن يخشى أن يتركوها تموت ، والحق ان هذه الأشياء عجيبة وعظيمة . »

ولئن حصلنا من أخبار موروسينى على تقرير عن مناشط جان فى صورة ساذجة فجّة ، فان صورة أخرى ذات لون أدبى تطورت أيضا ، فى الشهور الأولى ذاتها . فعلى حين أن بعض الناس الذين رأوها اقتصروا على مجرد تدوين انطباعاتهم عن العذراء ، كما فعل ذلك الاخوة دى لافال فى رسالة بعثوا بها الى أمهم ، فان غيرهم يتخذ من الحديث العجيب وسيلة لاختبار أسلوبهم وذكائهم ، مثلما يفعل صحفى حديثا ازاء أبطال الرياضة والموسيقين . ومن هؤلاء الأخيرين برسيغال دى بولانفيليه ، وهو

تشريفاتي شارل السابع ومستشاره ، في رسالة لاتينية بعث بها الى فيليبو ماريا فسكونتي مؤرخة في الحادى والعشرين من يونية ١٤٢٩ . فأما الثانى فكتاب مجهول ، يظن أنه آلان شارتيه في رسالة مماثلة لتلك بعث بها الى أمير مجهول بعد ذلك بشهر . وقد يتوقع المرء أن يكون مصدر الالهام للشكل الذى صاغ فيه هؤلاء المؤلفون صورة جان دارك ، المفاهيم والمعانى الفروسية التى تسلطت بشدة على العقول فى ذلك الزمان . ولكن ذلك لم يحدث . فانهما راحا يوشيان بالتفاصيل الاعجازية المحكمة نموذجنا على طريقة المذهب الانسانى وعلى نسق سير القديسين بقصد الحلية مع اضافة قدر كبير من البيان ، بحيث صار واجبا - بصورة عجيبة جدا - أن تعد تلك المصادر الأصلية والأولية - أبعدا عن الاعتماد والثقة .

وهناك شخصيتان من أرفع من أنجبت فرنسا من عقلية ممتازة مفكرة وممن التقت أفكارهما فى موضوعات رفيعة بميدان آخر قبل ذلك بزمان مديد ، وقد كرس كل منهما عمله الأخير الذى كتبه قبيل وفاته - لمنشط جان دارك . فان حنادى جيرسون كتب كتابه الموسوم « تأملات فى حقيقة العذراء Considerations on the fact of the Maid » فى الرابع عشر من مايو ١٤٢٩ ، ومات بعد ذلك بشهرين . كما أن كريستين دى بيزان ، وهى تقضى أيام شيخوختها فى عزلة كتبت فى اليوم الحادى والثلاثين من يولية ١٤٢٩ عملها المسمى « المكتوب ditié » وهو فى واحد وستين مقطعة ، وهى القصيدة الأخيرة المعروفة عنها ، وتتصف الى حد ما بأنها عمل تافه وكليل ، ولكنه مشحون بالايان المطلق برسالة الفتاة العذراء . أما جيرسون وهو السيكلولوجى الحذر الذى ألف قبل ذلك رسالة طويلة عن وسيلة التمييز بين الرؤى الصادقة والكاذبة ، وأبدى أنه لا يخشى شيئا قدر خشيته من أن تنتصر جميع أنواع الخرافات الكاذبة والرخيصة ، - فانه يكتب عن جان دارك فى قدر معين من التحفظ وقلبه يفيض بما يملأ قلبه من عطف على هذه المسألة التى أثارت العالم كله . والواقع أن أهم الحجج التى دفعته الى وضع ثقته فى قدسية رسالة جان تتطابق تطابقا تاما مع الصورة التى صورها لها شو ، ذلك أن ما حدث فعلا من أن دعوتها استطاعت تحريك مستشارى الملك والقواد الى مهاجمة العدو ، كان له وزن ضخم عند جيرسون ، وهو استنتاج صائب . وهو يرى أيضا أن من علائم أصالة رسالة جان ، أنها هى والقواد الذين يتبعونها لا ينبذون طرائق البشر فى الحذر - على الرغم من الأمن الالهى . وهو يحس فيها حقيقة واقعة وهى أن فكرتها معقولة وأن معقوليتها تنم عن قوة مكيئة والهام . وانه ليواصل حديثه قائلا : وحتى لو فرض أن فيها الشيء الكثير

من الأمور الطبيعية ، الا أنها مع ذلك يمكن أن تكون معجزة ، وهو يستدل على ذلك أن في المعجزات القديمة التي تشهد بها الكتب المقدسة ، ما يشير الى أن معجزات ديبورة وجوديث ، « كان يمازجها على الدوام شيء طبيعي » . ثم يحذرنا جيرسون بحرص « وبعد المعجزة الأولى لا يمضى كل شيء دائما على النحو الذى يتوقعه الناس . ومن ثم ، فحتى لو حدث أن خيبت الظروف توقعات العذراء وتوقعاتنا - وحاشاى أن أتمنى ذلك - لم يجز لنا أن نستنتج ، أن كل ما حدث كان من صنع روح شريرة ، أو على كل حال لم يكن من صنع الله . »

وقد أثبتت الحوادث أن الآراء التى كان يصل اليها أى متصرف من رجال الكنيسة كانت أميل الى التردد ، فى كل حالة لا يدور الموضوع فيها حول حب الوطن والاخلاص لفرنسا ، كما هو الشأن مع جيرسون . فهناك مثلا ، استنتاج هندريك فان جوركم ، وهو مدير إحدى المدارس اللاتينية بمدينة كولن ، وهندريك فان جوركم هذا قد أشار اليه هوجو جروشيوس فى المقدمة التى مهد بها لكتاب « De iure belli ac pacis » عن شرعية الحرب والسلم ، وذكر أنه أحد أسلافه فى العمل بانيا قوله على كراسة دينية عن « الحرب المشروعة De iusto bello » ، (٥) . ولكنه عندما عاد فى يونيو ١٤٢٩ فوضع جنبا الى جنب ما للعذراء وما عليها من القضايا Propositiones لم يدر بخلده قط أن حربها أيضا يمكن أن يشار اليها باعتبارها حربا عادلة . غير أن اعتراضه الجاد على أصالة رسالة جان السماوية هو أنه فى هذا الأوان من الحقب المسيحى المبارك ، لا يبدو محتملا أن تكون رسالة روحية تهدف الى تزكية أمر دنيوى بحث مثل قضية الفرنسيين ضد انجلترا صادرة من الله جل شأنه . فان كان كل شيء يمضى على سجيته الطبيعية فيما يتعلق برسالة جان السماوية ، فإنها لابد اذن أن تكون مقدسة قداسة غير عادية . فأما أن يرتدى مخلوق قدسى مثلها لباس محارب دنيوى - فأمر لشده ما بعد عن كل لياقة ؛ ان جوديث واستر لم تفعل ذلك . وعلى هذا النحو كان الأمر كله يناقش بكامل الصور المنطقية والواقعية البحتة على قلم ذلك المعلم الهولندى الطبيب هندريك فان جوركم .

وهل كان رئيس أساقفة ريمس ريجنولت دى شارتر يؤمن حقا برسالة جان السماوية ؟ الواقع أنه كان يرى بعد أن نادى بالصلح عن طريق التقارب والوفاق مع دوق برجنديا ، أن كل شيء أرادت انجازه بعد اتمام التتويج فى ريمس كان يتنافى وما ينبغى عمله . فما كادت تقع أسيرة بايلى البرجنديين فى كومبياني Compiègne فى الثالث والعشرين

من مايو ١٤٣٠ ، حتى تخلى عنها . أجل انه لم ينكرها انكارا تاما ، ولكن ما صنعه فعلا كان أسوأ : فانه قذفها بأول حجر . كتب رسالة الى سكان ريمس (٦) قائلا : انها غلطتها وقد استحققت عليها الجزاء الذى حل بها . فانها أثبت أن تصفى الى النصيحة ، وفعلت كل شيء حسب هواها . وقد أذن الله بالقبض على العذراء بسبب كبرياتها والثياب الثمينة التى ارتدتها، ولأنها لم تتبع أوامره تعالى بل انسأقت وراء ارادتها .

وعن هذه النتفة الصغيرة من المعلومات صاغ شو فى مشهده الخامس، شخصية رئيس الأساقفة مصورا اياه تصويرا يتمشى الى حد لا بأس به مع الماثور التاريخي . ومن أسف أن رباطة جأش جان دارك التى لا تدفع قد فسرت على أنها كبرياء وعناد : ولعل تلك النقطة أفجع ما فى تاريخها من نقاط . فان اتباعها أنفسهم لم يستطيعوا صبرا على شجاعتها الرفيعة .

ام أن حقيقة الأمر فعلا وكما يريد شو أن يصوره ، هو أن جان دارك لقنت حتفها المحتوم فسحقت بين الكنيسة والقانون الرسمى بوصفها نذيرا مكن القوة لا يطاق : - يدعو الى حرية جديدة للفرد وقوة جديدة للمجتمع ؟ ان برنارد شو ليريدنا ألا نعد محاكمتها الا فى صورة الدفاع الضرورى الذى نهض به عصرها ثائرا على الخطر المجهول الذى أراد أن يدمر ذلك العصر .

ولا ريب أن أشد ناحية فى عمل شو أصالة واستشارة للأنفس ، قيامه برد المكانة والاعتبار الى حد ما الى قضاة جان دارك ، فلو أن هذا الجدل الدرامى استخدم فى حالة أى موضوع آخر ، مثل قيصر أو حتى نابليون ، لبادرنا الى الازعان لمثل هذا الرأى فى هذه المسألة دون أن تزعجنا الموانع التاريخية . ان شو يريد منا منذ الساعة ألا نعتبر المحاكمة خطة جهنمية للقضاء على جان دارك وعداها غلطة منطقية على حسن النية ومستوجبة للأسف - وهو أمر يبدو بالغ المنطق قريب الفهم بالغ المرضاة للأنفس بالغا فى تاريخيته . ولاشك عندى أن العديد الذى لا حصر له من الناس فى أرجاء العالم قاطبة الذين سيحملون فى مخيلتهم لعدة سنوات مقبلة خيال جان دارك على الصورة التى طبعها شو لديهم ، لابد أنهم سيقومون بهذا التصحيح لرأيهم الأول : فان بيير كوشون لم يكن قاضيا مرتشيا ولا غير نزيه ، وانما هو رجل محترم وشريف نسبيا لم يدخر وسعا فى انقاذ العذراء . وعلى الرغم من ذلك ، فأنى أعتقد أن هناك فى هذه المسألة قوما كثيرين ليسوا فى العادة ممن يهتمون قبل كل شيء بالمجرى التاريخي

للأحداث ، بل يركزون المتعة والاهتمام على ما للفنان من قوة ابتداء تخيلية - وهم لا بد متسائلون : هل رأى شو هنا صحيح .

ان فى الامكان اضافة نقاط كثيرة فى صالحه بغير كثير من الضجيج . فان ما حدث فى محاكمة الادانة الاولى المعقودة فى ١٤٣١ من اجراءات ، انما هى من كثير من الأوجه أصبح وأدعى الى الثقة من اجراءات محاكمة رد الاعتبار التى أجريت فى ١٤٥٦ . والواقع كما لاحظ شو بضحكة ساخرة ، أن القضاة الذين انعقدت محكمتهم فى روان ، والذين عادوا بعد اعدادات طويلة فقصوا أكثر من ثلاثة أشهر من وقتهم فى محاكمتها الفعلية ، نظروا الى مهمتهم نظرة مفرطة الجدية بالموازنة الى الاجراءات المتسعة التى نستطيع تذكرها عن الحرب العظمى وما تم فيها من محاكمات . فهل هذا مما يمكن فى الوقت ذاته اعتباره دليلا على تجرد من التحيز ؟

وظل شو يتقصى الراى القائل بأن كوشون كان يخدم قضية الانجليز ، وأن المحاكمة تمت تحت الضغط ، وما زال بذلك الراى حتى أرجعه الى خطيئة قائمة أصلا فى المذهب الرومانتيكى . وتتلخص تلك الخطيئة فى التالى : - ان جان دارك فيما تقول العاطفة الرومانتيكية طاهرة مبرأة من كل وصمة ، فلا بد اذن أن يكون قضاتها من الأوغاد . ولذا راح شو - وبحق ما فعل - يندد بهذه « المقابلة » التافهة . ولكن ما الراى اذن ؟ أله حتى أشد أنواع البحث التاريخى جدية لم تسفر الا عن نتيجة واحدة هى تجريح القضاة . أجل ان ما استخدم من ألوان الضغط عليهم كثيرا ما بولغ فيه . فقد ادعى بعضهم دون أى أساس من سند أن الاجراءات زيفت . بيد أن المحاكمة جرت فى المجرى الصحيح . وبرغم ذلك ، فان بيير شامبيون بعد اعترافه بهذا كله ، وهو أدري من كل الناس بفرنسا فى القرن الخامس عشر ، يشير اليها بأنها « آية طريفة من التحزب غلفت فى مظهر أشد الاجراءات سلامة » لذا فهى تبقى فى نظره « قضيعة » ، ومن قبله بدت فى هذا الثوب نفسه لها نوتوه . وكنشراه ولألف غيرها من المؤرخين .

ولو أنا راجعنا بدقة ما كتبه شو عن اجراءات المحاكمة من اولها لآخرها ، لحصلنا فعلا على انطباع من الرقة النسبية ، ومن الرغبة الجدية فى الابقاء على جان دارك وانقاذها . ولكن شو ، الذى أقام رأيه على هذه الانطباعة ، أصبح هو الغر الذى وقع فى خديعة القضاة أنفسهم . وقد قامت تفاصيل المحاكمة وما اتصفت به من اعتدال على أساس من هدف سياسى هو الحيلولة جهد الطاقة دون جعل ادانة جان دارك موضع أى ذم أو استنكار . وحتى كثرة عدد القضاة كثرة غير مألوفة ، تعد فى حد

ذاتها مثارا للريبة والتهمة ، بدل أن تثبت وجود عدالة جادة حية الضمير . فوجودهم بهذه الكثرة يدمغ المحاكمة بأنها مسألة سياسية وأنها اهتمام متمدد « بقضية ذات أهمية خاصة Cause célèbre » ، فان كوشون قال حتى قبل بداية المحاكمة « ان المقصود منها هو اعطاؤها محاكمة ممتازة ٠٠٠ » وفي أثناء مداولات القضاة فيما اذا كان من الواجب استخدام التعذيب أو عدم استخدامه ، أجاب أحدهم بالنفي ، لأن ذلك « قد يجلب سوء السمعة لمحاكمة أديرت حتى الآن بمثل هذه الجودة ٠٠٠ » . كما أن جميع ما نطقوا به من النصيح الرقيق والعطف على طبعها المخشوشن يمكن أيضا تفسيرهما بأنهما تلطف مصطنع . ولعل شو قد فاته التنبيه الى أن الكلمات التي كانت تستخدم عند نقل متهم من المحكمة الكنسية الى الذراع العلماني ، « مع التماس معاملتها بالرفقة » ، ان هي الا عبارة رسمية مألوفة لا يتوقع معها أي انسان أنها ستؤدي الى شيء آخر عدا المحرقة .

أما فيما يتعلق بأسقف بوفيه ، فان شو استطاع الرجوع الى المصادر الأصلية في أكثر من نقطة واحدة في الصورة التي صورها لكوشون . واتهمه الانجليز بالتحيز لجان ، فأجابهم بقوله : « انكم كاذبون : فان على بحكم القانون أن التمس خلاص الجسم والروح لجان هذه ٠٠٠ » ، وعندي أن الاتهام العام في كل من المدونات التاريخية المعاصرة والشهادات التي أدليت في محاكمة رد الاعتبار : من أن الكراهية والتآمر السياسي هما أسباب ما حدث في ١٤٣١ من صنيع ، لا يمكن اعتباره أساسا كافيا لدمغ كوشون بعدم العدالة في القضاء ، وان وجدت أشياء كثيرة جدا تدينه . على أنه حتى سوابقه في خدمة انجلترا وبرجنديا لا تثبت أنه خرج عن واجبه في روان . وعلى الرغم من ذلك ، فان من بين الشهادات التي قيلت في ١٤٥٦ ، شهادة من العسير جدا نبذها باعتبارها غير ذات أساس ، وهي تكاد تكون كافية لادانة كوشون وإبطال رأى شو . وقد أدلى بها بعبارات تكاد تكون متطابقة كل من الأخ ايسامبار دي لا بيير والأخ مارتن لادفينو . فقد حدث عندما ذهب القضاة ليروا بأنفسهم ، أن جان دارك عادت بعد سحبها أقوالها فارتدت ثياب الرجال مرة ثانية ، واضطروا نتيجة لهذا الى الحكم عليها بأنها زنديقة ومرتدة ، أن سمع أسقف بوفيه عند مغادرته السجينة ، وهو يخاطب وارويك من بين عدد من الانجليز قائلا بصوت رنان والضحك على شفتيه « ٠٠٠ وداعا ، وداعا ، لقد انتهى الأمر ، فانشرحوا صدرا ، أو ما مائل هذا من كلمات » .

فاذا كان من العسير تاريخيا اثبات حسن نية كوشون ، واذا كان كثير من القضاة من صنائعه ، واذا كان الذين رفعوا أصواتهم فعلا ضده

قلة ، فليس شيء من ذلك كله بقسادر مع ذلك على الدلالة أن المحاكمة بأجمعها تنطوي على الخبث المطلق والتحيز المتعمد البات . ومع أنها سئلت أسئلة ماكرة لم تحر عنها جوابا ، ومع أن الاستدلال قام على أساس المنطق الصوري والتحيز لجانب واحد ، فإن المسألة الحاسمة وهي هل استطاعت جان تطوير قوتها المذهلة نتيجة للعون الإلهي أم الشيطاني - كانت مسألة خطيرة جدا ، مسألة لو فحص عنها على أساس مقوماتها الجوهرية ، لاثارت الشكوك تماما بالنسبة لأية محكمة أخرى في تلك الأيام . فمن المفهوم جيدا أن القضاة الكنسيين الذين لم يسهموا في الحماسة لقضية شارل السابع ، كانوا يرون ضم اسم جان إلى عداد الأشخاص ذوي النفوس المضطربة والاعصاب المرهقة الذين أوقعوا في العالم الفتن . « وإذا حدث يوما حتى الآن أن الناس بما عرف عنهم من التهور كانوا أميل إلى الاصغاء إلى العرافين منهم إلى رعاة الكنيسة ومعلميها فقد قضى على الدين دون ريب . . . » وسيرى القارئ أن هذه الكلمات المنتزعة من رسالة مرسلة من جامعة باريس إلى البابا والامبراطور ومجمع الكرادلة ، هي الأساس لعبارات شو التي وضعها على قم كوشون في المشهد الرابع . وقد استخدم قضاتها القياس المنطقي بصورة سليمة حين فكروا في أن : الوحي المنزل من الله يقود دائما إلى الطاعة . فأما جان فقد فرت من والديها وازتدت ملابس الرجال ، وكلاهما بينة تشهد بالعقوق والعصيان ؛ ومن ثم فإن وحيها ليس من لدن الله . ومن الناحية الاعتقادية (الدوجماتية) يعد من الصواب تماما أنه لا يجوز لإنسان أن يؤمن بالرؤى والالهامات « بمثل القوة » التي « آمن بها أن المسيح قد صلب . . . » فلو أن جان قالت « يبدو لي » بدل قولها « أعلم بيقين » ، ما وجد رجل يدينها ، - وذلك ما قاله السيد جيهان لوهر الذي عرف بالعطف والميل إليها ، لجيوم مانشون . وهناك أيضا رأى السيد جيهان بأسية حيث قال : أن رؤى مثل التي تراها جان غير بعيدة على الله ، ولكنها لم تؤيد تلك الرؤى بمعجزة ولا ببرهان من الكتب المقدسة ، ولذا يجب ألا تصدق . وهنا أيضا كان الأمر منطقيا تماما حسب القواعد الصورية للعقيدة .

فلو توفرت طريقة التصور الفكري في ذلك العصر لدى قاض محدث غير متحيز ، لاستطاع أن يصدق تماما على النتائج التي استنتجت من مداولات ١٤٣١ . فإن القضاة وصلوا إلى نفس القرار الذي يصل إليه حتى في أيامنا هذه أي قاض لا يؤمن بقضية جان . فقد أعلنوا أن رؤاها « خرافات محققة تصورتها عقلية بشرية أو هي رجس من عمل الشيطان . . » فهي لا تملك « القدر الكافي من العلامات التي تبرر لها أن تؤمن بتلك

الرؤى وتصديقها ، والواقع أن جيهان بوير أستاذ اللاهوت ، حين جنح الى اعتبار الظاهرة « شيئا لا ينطوى على أمر خارق للطبيعة ، بل يمكن من ناحية ارجاعها الى اسباب بدنية ، ومن ناحية أخرى الى الخيال والاختراع البشرى . . . » ، لم يبعد عند ذاك كثيرا عن تفسيرها بأنها أعراض مرضية . والفرق الرئيسى بين قضية ١٤٣١ وبعض المعاصرين من علماء النفس ، هو أنه بينما احتاج القضية الى عدة أشهر ، فان علماء النفس ربما كانوا - لو أنهم فى مكانهم - أقرب الى الادلاء برأيهم فى مدى نصف ساعة على أقصى تقدير .

ولا شك أن منهاج قضية ١٤٣١ يعتبر منهاجا علميا بحثا . وكتب التاريخ توجه اليهم فى العادة شيئا من الثلب والتعير (حتى من كتاب شامبيون نفسه) بسبب القيمة التى علقوها على ألعاب الطفولة البريئة التى قامت بها جان فى شبابها بمدينة دومريى ، الى جوار النبع وتحت شجرة الزان المسماة بشجرة الفيرى ، التى رقصوا حولها وعلقوا عليها طاقات الزهر . ولكنهم بسبب ذلك يتهمون ظلما بالمر والعداء . بيد أنها كانت لديهم نقطة ذات بال . فلو أنه اتضح مما أدلت به جان من بيانات ، أن هناك حلقة اتصال بين ظهور « أصواتها » وبين العادات الوثنية المتركة حول الشجرة ، فان الصفة الشيطانية لرؤاها تكاد تصل عندئذ الى حد الاثبات . ومن هنا جاءت الرغبة الشديدة فى معرفة : هل حادثتها القديسة كترين والقديسة مرجريت يوما ما تحت تلك الشجرة ؟ .

وهناك أخيرا مسألة رأى جان فى الكنيسة ورفضها الخضوع دون تحفظ لحكم « الكنيسة المكافحة للشر Church Militant فى الأرض » . وكم عاود القضية سؤالا المرة بعد الأخرى عما اذا كانت تريد ترك الفصل فى طبيعة أعمالها للكنيسة . وكم حاولوا أن يفسروا لها الفرق بين « الكنيسة السماوية المنتصرة Church Triumphant » - و « الكنيسة المكافحة للشر فى الأرض » . - بيد أنها لم تفهم . فانها تقول ردا على ذلك : « انى أرجعهم الى ربنا ، الذى بعثنى الى مولاتنا العذراء ، الى جميع من فى الفردوس من القديسين » . « وعبرت عن اعتقادها بأنهما واحد : ربنا والكنيسة ، وأن هذه الصعوبات ينبغى ألا تقام فى وجهها ، وتساءلت لماذا نقيم الصعوبات بينما الكل واحد . » ويقول مراجع حسابات محكمة الروتا (وهى محكمة الكرسي البابوى الكاثوليكي) وقد قام حوالى ١٤٥٤ أثناء بحث مسألة رد الاعتبار ، بدراسة دقيقة للبنود الاثنى عشر التى استخرجت من اعترافاتها : انها فى بعض الأحيان فهمت أن قضائياتهم الكنيسة وأنها فهمت أحيانا أخرى أن الكنيسة هى مجرد المبنى الذى

لا يسمح لها بالذهاب اليه للاستماع الى القداس . واجابة عن سؤالهم ، هل ترغب فى الخضوع ، جاء جوابها فى الجلسات مسجلا مرة بأنها ستخضع فقط للكنيسة فى الأعلى ، ومرة بعد ذلك أنها ستخضع للكنيسة المكافحة للشر فى الأرض ، « على شريطة ألا تأمرها بشيء مستحيل . . . » ، والحق ان المحكمة الكنسية فى ١٤٣١ كانت من وجهة النظر هذه تركز على أرض ثابتة بالغة الصلابة عندما اعتبرت مثل هذا الموقف معاديا لها بشدة . فقد وجب اذن أن يوضع حد للصراحة أو البساطة المقدسة . Sancta simplicitas .

على أن سوء سمعة قضاة روان ليست بسبب القيمة الموضوعية لقراراتهم الذى أصدروه . فقد أمكنهم تبرير ذلك القرار ، باعتباره مسألة هامة فى حد ذاتها ، بالنسبة لاحساسات زمانهم وبالنسبة لضمائرهم . بل ان أشد هيئات الزمان العلمية هيبة وجلالا : وهى جامعة باريس ، قامت بأضخم دور فى المساعدة على اعداد الحكم ، وفى ايضاحه وتنويره وفى تغليفه بدثار سلطانها وسندها . ولذلك ينبغى أن تتحمل جامعة باريس من أثقال الذكريات نصيبا أكبر مما يحمله قضاة روان . فلو فرض أن رئيس الجامعة الذى أدار مناقشات الجمعية العامة الوقورة لتلك الجامعة فى ٢٩ أبريل ١٤٣١ - وأعنى به بطرس من جودا ، وهو قسيس من اترخت ولد بمدينة ليدن - كان رئيسا غير ذى وزن فان الجامعة أصدرت حكما منطقيا ومرا وعنيفا ؛ لقد حكمت من مسافة بعيدة وبناء على الحقائق المجردة دون أن ترى ضحيتها .

على أن من بين من رأوها فعلا ، وهم قضاة روان ، أكثر من واحد تنبه الى حد ما الى ما هى عليه من عظمة وطهارة وأظهر ميلا الى اصدار حكم أقرب الى صالحها . ولكن الأغلبية لم تستطع أن ترى فيها الا « حقدا عنيدا وقساوة فى القلب » - والا « عقلا ماكرا ينزع نحو الشر ويخلو من سماحة الروح القدس » . وأنها مجردة من الفضيلة والتواضع على ما يفهمونها . فتصرفاتها فى نظرهم كلها كبرياء وخروج عن الطاعة . وقد زعموا أنهم انما يعاقبون فى شخصها خطيئة إبليس Lucifer نفسه .

والآن ، هل يمكن أن الحكم الصادر من محكمة روان يعتبر بحق رد فعل « الكنيسة المكافحة للشر فى الأرض » ، على تلك الروح الجديدة ، روح الرأى الدينى الفردى الذى قدر له أن يهز تلك الكنيسة من أساسها بعد ذلك بأقل من قرن ؟ أو بعبارة أخرى ، هل هناك مبرر تاريخى لتلاعب

شو بالنكتة في كلمة « البروتستنتية » ؟ وما فيها في أصل لفظ الكلمة الأوربي من معنى الاحتجاج ؟

لست ممن يعتقدون ذلك . ذلك أن البروتستنتية ذات مفهوم مركب . فهو مفهوم يفترض شيئا أضخم كثيرا من مجرد عناد جان الساذج وثورتها على « الكنيسة المكافحة في الأرض » ، في ثنايا فرط انشغال بالها المباشر حول مجد « كنيسة السماء المنتصرة » . أما مصطلح البروتستنتية فليس له من معنى إلا فيما يتعلق بالأشخاص الذين عادوا بعد دراسة واختبار المفهوم الكاثوليكي الكامل للكنيسة في العصور الوسطى ، فنبدوه نبذا متعمدا . فلو لم تورط الظروف جان في محاكمة تديرها الكنيسة ، لما ظهرت النقطة الضعيفة في إيمانها على رموس الأشهاد . فهي لا تشهد ضد الكنيسة ولا تهاجمها متطوعة بإرادتها الحرة ، ولكن محكمة كنسية ترغمها على أساس من الشكليات الصورية إلى التعبير عن نفسها تعبيرا مستقيما تبدو فيه سمة الهرطقة . أما البروتستنتية الحق فلا يمكن أن تقوم إلا في الجانب الآخر المقابل لمجموع نظام اللاهوت المدرساني (الاسكولاني) بأسره . وظاهر أن إيمان جان المقترن بالجهل إنما يقع بأجمعه في هذا الجانب من المسألة - أو خارجه . وليس بين روحها وبين روح هس أو ويكليف أي شيء مشترك . فهي في بساطتها القديسية كاثوليكية تماما كتلك العجوز (الأسطورية) التي حملت حزمة الحطب لأحراق هس . أما البروتستنتية فهي أرهاص بالمذهب الانساني والتطور الفكري ، وهي روح عصرية . وجان دارك من حيث عقيدتها يجتمع فيها المعنى الكامل للفظ « البدائي » . ولذا فإن مما يؤسف له أن يسمح العالم غير الكاثوليكي لسلطان شو كمؤلف بالتفجير به وجره إلى حرمان الكنيسة الكاثوليكية من مجد أشد قديسيها مسا للقلوب .

وبحسبنا هذا القدر الذي نخصه لاكتشاف وارويك حيث قال : « اني لأسمي هذا بالبروتستنتية ان وجب على أن أضع له اسما ... » وينطبق نفس الشيء إلى حد ما على الحركة المضادة التي ذهب إليها كوشون حيث زعم أنها « القومية » . غير أن شو هنا لا ينفرد بهذا الخطأ وحده . فان كثيرا من المؤلفين الفرنسيين قبله أعلنوا أن جان دارك تؤذن بمولد الوطنية الفرنسية . ومع ذلك فهو اتجاه صائب بمعنى ما معين . فان الحب العظيم لفرنسا بمجموعها مركزا في شخص الملك ، أصبح شيئا شعوريا في أثناء (وبسبب) الحرب الطويلة الأجل التي دارت مع الانجلترا . على أنه حدث قبل جان بزمان طويل أن كان لتلك الوطنية شهداؤها وأبطالها ، مثال ذلك ، أن لينجواه وهو ربان سفينة من آبنيل ، ألقى به

في البحر في دوفر في ١٢٦٠ لأنه طلب اليه حلف يمين الولاء للملك انجلترا نتيجة لقوله « انى فرنسى » . وقد شهد يوستاس ديشان بتلك الوطنية في عدد كبير من القصائد قبل أن تولى آلان شارتيه التعبير عن ذلك الحب الوطنى بثلاثين سنة . بيد أن شو يعنى شيئاً آخر يتجاوز مجرد حب الوطن . فالتحول الذى يريد نسبته الى جان هو إبراز الملكية القومية بوصفها خصماً مناهضاً للفردية والتجزئة الاقطاعية ، وليس ذلك فى فرنسا فقط ، بل وأيضاً فى انجلترا . ويعتقد وارويك أن لكل امرئ شأنًا يغنيه *Tua res agitur* وهو لعمر الحق اعتقاد خاطيء خطأ تاماً .

فان الملكية القومية بكل من فرنسا وانجلترا ، كانت منذ البداية نفسها مدركة لما بين مركزها وبين الاقطاع من تناقض ، متنبهة الى واجبها الاسمى وحققها الاسمى . فأما انجلترا فقد صارت للملكية فيها اليد العليا فى ذلك الصراع منذ عهد وليم الفاتح ، وان تكرر المرة بعد المرة أن الأرستقراطية لم تفز ببعض المكاسب المؤقتة الا نتيجة للأزمات والشدائد . وأما فرنسا فأخذت الملكية تنتصر فيها على اللوردات الاقطاعيين انتصاراً وثيداً وأكيداً .

وبدا الصراع قبل القرن الخامس عشر بزمان طويل - أى منذ عهد لويس السابع وفيليب أوغسطس فى القرن الثانى عشر . وظهرت عناصر الدولة الحديثة فى فرنسا فى القرن الثالث عشر فى عهد القديس لويس وفيليب الأشقر . وحدث فى القرن الخامس عشر أن لويس الحادى عشر فى كفاحه مع برجنديا وعصبة الصالح العام *League of Public Weal* رجحت كفته فيما لم يكن الا مجرد آخر أزمة خطيرة ، وأتم بذلك بنيانا احتاجت اقامته الى عدة قرون خلت . ثم جاءت جان دارك فاجتلبت روحاً وطنية جديدة ، ولكنها لم تجلب مفهوماً جديداً يتعلق بالدولة . وكان حبها لوطنها بدائياً كإيمانها ، كان شيئاً ينتمى الى ما قبل العهد الاقطاعى لا الى العصر الحديث .

وهى ترى - وليست فى ذلك وحدها - أن قضية فرنسا التى تؤازر انما هى « معركة ملك فرنسا » . فهم حزب الملك ، وهم أتباعه الموالون المخلصون ؛ فهو سيدهم ومولاهم ، وفرنسا هى ميراثه ، الذى ينازعه فيه دخيل ظلماً وبغير حق . ومن ثم فان وطنية جان مكونة من أفكار بدائية تماماً . وهى فى هذا أيضاً مثال البساطة السامية والشجاعة المطلقة . ونتيجة لهذه الخلل الرفيعة أمكن أن يكون لفكرتها عن الحب والتضحية سلطان حيوى أساسى على الفكرة العصرية عن الدولة ، وأن لم تكن هى خالقة تلك الفكرة . وذلك على حين أن ما أُلح اليه شو عن « القومية » التى وضعها على لسان كوشون ليس الا لمسة براءة من توقد فكره .

هذه هي جان دارك - كموضوع لقضية تاريخية - وهي الصورة التي أرادها لها شو ، حيث جعلها معرضا تفسر فيه بعض طرائق معينة للتفكير ، وهو وضع يحتوى على عنصر مزعج • وعندى أنها فى إطار تفردا الفذ الذى لا يمكن انقاص شىء منه - لا يتأتى فهمها الا بواسطة احساس من الاعجاب المقترن بالعطف • فهى لا تسمح بأن تتخذ وسيلة لتوضيح تيارات زمانها ومفاهيمه • اذ أن شخصيتها تجتذب اليها الانتباه كاملا بمجرد أن يلمس المرء تاريخها • فهى من شخصيات التاريخ القليلة الذين لا يمكن أن يكونوا الا فى الذروة بين القادة ، والذين لا يمكن أن يكونوا أتباعا ، والذين هم « غاية » دائما وليسوا البتة وسيلة • وهذا - ان جاز لى أن أختتم هذه الملاحظات الهامشية بكلمة اعتذار شخصى ، هو أيضا السبب فى أنه لا تكاد توجد اشارة اليها فى العمل الذى كتبت منه بضعة أعوام حول الحياة فى فرنسا والأراضى المنخفضة فى أثناء القرن الخامس عشر • وقد اعتبر أغفالها غلطة منى • بيد أنى حذفها عن روية متعمدة • فانى عرفت مقدما أن جان دارك لابد أن كانت تخرج الكتاب الذى تمثلت صورته فى ذهنى ، عن كل توازن • فالذى منعنى من ادخالها فيه هو احساس بالانسجام - يجتمع الى تواضع هائل ينطوى على التوقير الكريم •

الباب
الثالث

مسألة عصر النرضة



مسألة عصر النهضة (*)

- ١ -

كلما رنت كلمة « عصر النهضة » أطافت بخلد الحالم بمنصرم الجمال
أخيلة من أرجوان وتبر . هنا يسبح عالم بهيج في لطيف الصفاء ، وتتردد
فيه أنغام طنانة . ويتحرك الناس في أرجائه تحفهم الرشاقة والجلال ،
لا تكدر صفوهم محن الزمان ولا اشارات الأبدية . فكل شيء فيها ناضج
سائغ دافق الحيوية والنماء .

ويسأل السائل : أن فسر قولك هذا بتفصيل أوفى . ويتمتم الحالم
متلجلجا : ان « عصر النهضة » عصر ايجابي كله ، كما أن الأنغام التي
تتردد أصداؤها فيه أنغام مرحة وقوية مما ينسب في الموسيقى الى مقام
« مي » من سلم الديوان الكبير . ويبتسم السائل . وعندئذ يستعرض
الحالم أمام ذاكرته كل ما تعلم من أشياء قيل له انها تحدد الظاهرة
التاريخية التي نسميها « بعصر النهضة » : - أمد امتدادها الزمني ،
وأهميتها كعامل في تطور الحضارة ، وأسبابها وطابعها - ثم يمضي في
شيء من ادعاء الرصانة وقد فرضت المصطلحات نفسها عليه ، فيهتف
بالصلاة الربانية ودستور الايمان . «عصر النهضة» هو انبجاس الفردية،
واستيقاظ الحافز الى الجمال وانتصار النزعة الدنيوية والمتعة بالحياة
Joie de vivre وتمكن العقل من غزو الحقيقة الدنيوية ، واحياء
روح وثنية من الحمية للحياة ، وتطور الشعور بالشخصية في علاقاتها
الطبيعية بالعالم . ولعل قلب الحالم قد شرع يندق وهو يتحدث ، كأنما
يتلو دستور الايمان (**) الخاص بحياته . أم تراه يبدو كمن شمر فعلا عن
ساعد الجد ؟

(*) نشرت الترجمة عن الاصل الهولندي في Verzamelde werken مج ١ ص

٢٢١ - ٢٧٥ .

(**) وهو المسمى أيضا بالصلاة الربانية عند المسيحيين . (المترجم) .

ويأبى السائل أن ينتهى . فما هى أسماء ذلك الحشد من الشخصيات التى تمر أمامك حين أنطق بلفظة « عصر النهضة » ؟ تختلف فى هذا كل اجابة عن الأخرى ، كأنما نحن واقفون عند أول معاقل بابل . يقول أحدهم ، انى لأرى ميشيل أنجلو مفضبا محنقا ووحيداً منعزلاً . ويقول آخر ، وانى لأرى بوتيتشلى (*) مسترخياً ورقيقاً . وهل هذان هما رافاييل وأريوستو أو دورر ورابليه ؟ كلا بل هو رونسار (**) ، بل هو هوفت . بل ان منهم من يرى القديس فرانسيس فى الصدارة حادياً ، ويرى جان فان ايك فى وسط الموكب . وهناك من يقول : انى أرى مائدة وكتاباً مجلداً وبرجاً للكنيسة . ذلك أنه يفهم كلمة عصر النهضة فى معناها الأضيق الذى يصورها فى صورة مصطلح أسلوبى Stylistic بدل رؤيته اياها بالمعنى العريض لها كفكرة ثقافية .

ويبتسم السائل مرة ثانية ويصعد إلينا بصره فى شئ من الحبث ويقول : ان « عصر نهضتكم » انما هو كالبرمائى المسمى بروتىوس بنصه وفصه . فأنتم فى خلاف حول كل مسألة تمسه من قريب أو بعيد : فمتى ابتداء ومتى انتهى ؟ وهل الثقافة الكلاسيكية أحد أسبابه أم هى مجرد ظاهرة مرافقة له ؟ وهل يستطيع المرء أن يفصل بين « عصر النهضة » والحركة الانسانية أم لا يستطيع ؟ ان المفهوم الذى يمثله لفظ « عصر النهضة » لم يتحدد لا من حيث الزمان ولا المدى ولا المحتوى ولا الدلالة . فهو يكابد العناء مما به من ابهام ونقص وقيام على الصدفة ، ومع ذلك فهو فى الحين نفسه تخطيط خطر ونظري غير عملي . حتى ليوشك أن يصبح مصطلحاً غير قابل للاستخدام .

هنالك تتقدم جوقة كورس الحالمين وتحتاج بقولها : بالله عليك لا تحرمننا من « عصر النهضة » ! فنحن لا نستطيع الاستغناء عنه ، لأنه قد أصبح بالنسبة لنا تعبيراً عن موقف نحو الحياة : ونحن انما نريد أن نعيش فيه ومنه اذا شئنا . وهذه الكلمة « عصر النهضة » ليست ملكاً لك : وانما هى فكرة عن الحياة ، وهى العصا والصولجان للبشرية أجمع ، وليست فحسب مصطلحاً تقنياً للمؤرخين وحدهم .

(*) بوتيتشلى : (١٤٤٤ - ١٥١٠) رسام فلورنسى تحت رعاية آل مدبشى ، اهتم بالميثولوجيا الكلاسيكية . (المترجم) .

(**) رونسار (١٥٢٤ - ١٥٨٥) شاعر فرنسى ، نشأ خادماً ببلاط دوق أورليان . (المترجم)

ومن ثم - يقول السائل : فهي ليست ملكي اذن ؟ الست أنا من علمكم ذلك المصطلح ؟ أليست الدراسة المجدة الدؤوب للتاريخ الثقافي هي التي طورت وحددت المفهوم المسمى «عصر النهضة» وخطت معالمه ؟ ومع أنه قد وقع الآن في أيدي جيل همجي متبربر ينكر تبعية ذلك المفهوم الى علم التاريخ ، فليس من حق أحد عدا المؤرخ وحده أن يستخدم هذا المصطلح ، على أن يكون استخدامه اياه عندئذ على الطريقة التي يستحقها : أي باعتباره لصيقة تلصق على زجاجات التاريخ ساعة حفظه فيها ، وليس في أي غرض آخر أكثر من ذلك .

على أن السائل يجانبه الصواب في هذا . اذ ليس مصطلح «عصر النهضة» بالتسمية العلمية في الأصل . كما أن تطور مفهوم «عصر النهضة» من أوضح الأمثلة على ضالة حظ علم التاريخ من الاستقلال ، أي من العلاقة التي هي في الوقت نفسه نقطة الضعف فيه ومناطق المجد : وهي رابطته التي لا تنفصم بالحياة المعاصرة . ومن ثم فإن مشكلة «عصر النهضة» - وهي مسألة ماذا كانت النهضة وعصرها - مشكلة لا يمكن فصلها عن تطور المصطلح الدال عليها (١) .

والفكرة الداهية الى حدوث مولد جديد أو انبعاث للثقافة الفكرية ، انتعش بفضلها العالم من حال العقم والجذب بل التعفن والانحلال في وقت ما ، فكرة تجمع بين القدم الشديد والجدة النسبية : هي قديمة في قيمتها الذاتية subjective كفكرة ثقافية ، وهي جديدة من حيث صفتها باعتبارها مفهوما علميا له رنين موضوعي Objective .

والعصر الذي نشير اليه باسم «عصر النهضة» وبخاصة النصف الأول من القرن السادس عشر قد أحس هو نفسه أنه ولد من جديد بين أحضان الحضارة ، وأنه قد عاد الى منابع الصافية للمعرفة والجمال ، وأنه يملك بيمينه المعايير الثابتة للحكمة والفن . ورغم ذلك فإن معنى الميلاد الجديد أوشك من حيث تعبيره المباشر أن يقتصر تطبيقه على الثقافة الأدبية ، وهي ذلك الحقل العريض للدراسات والشعر الذي يغطيه مصطلح «الأدب الجيد أو الرفيع bonae literae» . وان رابليه ليتحدث عن «استرجاع» الأدب الرفيع «bonnes lettres» . على اعتبار ذلك حقيقة معروفة للناس عامة لا سبيل الى الجدل فيها (٢) . ونظر بعضهم الى ذلك الانبعاث بوصفه العمل الجليل الذي قام به الأمراء حين بسطوا رعايتهم على الفنون والآداب . ففي (١٥٥٩) كتب جاك أميويه الى هنري

الثانى فى اهداء ترجمته لبلوتارك (التى زودت مونتيني (*) Montaigne وشيكسبير بمعين ضخم من المادة) : « اليك يزجى الثناء لأنك بصورة مجيدة قد توجت وأتممت العمل الذى بدأه الملك الراحل العظيم فرانسوا والدك ، قصدا منه الى إعادة ميلاد الآداب الرفيعة وازدهارها فى أرجاء هذه المملكة النبيلة (٣) » ، وثمة آخرون يتبينون فى هذا « الاحياء » روح أسلافهم العظماء . اذ ينسب الى ارازموس فى مقدمته لاحدى طبعات كتابه Adagia انه صاحب الفضل فى أنه أوشك أن يكون « أول من اعتز بالآداب التى أخذت تولد عند ذاك من جديد renascentes bonas Literas والمنبثقة من كالج دياجير التبربر المديد . . . (٤) »

وقبل ذلك بما يقارب القرن تحدث الكتاب فى ايطاليا بكبرياء وسعادة عن المولد الجديد للحضارة النبيلة ، مدخلين أيضا بنوع خاص فنون التصوير فى ذلك المولد الجديد . وكتب لورنزوفالا فى مقدمة كتابه « اللغة اللاتينية الرشيقية Elegantie Linguae Latinae » وهى مقدمة سميت بمنشور المذهب الانسانى – وعد فيها بالآلا يصدر. أى حكم على أساس الطريقة التى حدث بها أى شئ .

« ان تلك الفنون التى هى وثيقة القربى من الفنون الحرة ، وأعنى بها التصوير والنحت والعمارة قد أصيبت فى البداية بالانحلال المديد الكبير ، وكادت أن تهلك مع الآداب نفسها ، وأنها توقظ الآن وتبعث من جديد ، وان هناك ازدهارا بالغا بين الممتازين من الفنانين وأرباب الأدب . فما أسعدها من أزمنة هذه التى نعيش فيها والتى لو أننا بذلنا محاولة أكثر قليلا ، فانى على يقين من أن لغة زوما ستتمو سريعا بصورة يانعة أكثر من المدينة نفسها ، وسترجع معها العلوم كلها » (٥) . .

ولم يكن على القوم آنئذ الا أن يستعبروا من العصور القديمة لفظة « الانسانين Humanists » للدلالة على المنارسين الجدد للدراسات المجددة الشباب ، ألم يتحدث شيشرون نفسه عن الدراسات الانسانية والأدبية (٦) Studia humanitatis et literarum . (٧)

(*) مونتيني (١٥٣٣ – ١٥٩٢) اديب فرنسى وفيلسوف متشكك . « تعد مقالاته

نموذجا لادب المقالة فى تاريخ الاداب كلها . (المترجم) .

وكان الايطالى الذى يعيش حوالى ١٥٠٠ بعد زمانه ووطنه متأثرين بمنبه يدفعهما الى حياة جديدة بعد انحطاط وانحلال . ويختتم ماكيافلى رسالته فى فن الحرب *Dell'arte della guerra* بنصيحة الى الشباب الا يياس، لان هذا الاقليم يبدو كأنما هو منشغل بكليته باعادة الحياة *Risuscitare* مرة ثانية الى الأشياء الميتة ، كما يتجلى من الكمال والاتقان الذى يرفع اليه الشعر والتصوير والكتابة . « (٧)

فما الذى كان القوم يعدونه سببا لهذا الانتعاش الكبير ؟ انه ليس تقليد اليونان والرومان بوصفهم كذلك . وذلك ان احساس القرن السادس عشر باعادة الميلاد كان بالغ التعميم فى صفته وبإلغ القوة فى محتواه الخلقى والجمالى ، بحيث استحال على مفكرى ذلك الزمان وضع الظاهرة أمام أنفسهم فى صورة مسألة من مسائل فقه اللغة . ان العودة الى الأصول والمصادر ، وارواء الظلمة من صافى ينابيع الحكمة والجمال - انما هما النغمة الأساسية لمعنى الميلاد الجديد . فاذا تضمن ذلك المعنى أيضا الحماسة الجديدة للأدب الكلاسيكى والمطابقة بين الأزمنة العصرية والزمان القديم الخالى ، فما ذلك الا لأن الكتاب الكلاسيكيين أنفسهم يبدوون كأنما يملكون فى آفاق المعرفة ذلك الصفاء وتلك الأصالة ، وهما المعياران البسيطان للجمال والفضيلة .

ويعد جيورجيو فاسارى (١٥١١ - ١٥٧٤) الذى اشتهر بكتابة تراجم المصورين أول من نظر بوضوح الى حدث الميلاد الجديد باعتباره حقيقة تاريخية جرت فى وقت معين من الماضى ، وهو الذى تم على يديه فى الوقت نفسه اشتقاق الصورة الايطالية المعادلة لكلمة *Renaissance* أى عصر النهضة من الكلمة اللاتينية *Renasci* ، مطبقا للفظ بوجه خاص على أحياء الفنون (وبذلك اتخذها مفهوما فى تاريخ الفنون) . ومنذ تلك الساعة أصبحت كلمة *Rinascita* تعتبر لديه المصطلح المياري الدال على الحقيقة الكبيرة فى تاريخ الفن الحديث . فنصب نفسه للقيام بمهمة « كتابة حيوات ووصف أعمال وإبراز متنوع العلاقات بين أولئك الذين نهضوا ، وقد باد الفن ، فبدعوا أولا باعادة الحياة اليه *Risuscitate* ثم أعقبوا ذلك بدفعه رويدا رويدا الى تلك الدرجة من الجمال والجلال التى نراه عليها الآن (٨) » فمن استعرض تاريخ الفن فى عهده ارتفاعة وسقوطه سيسطيع الآن أن يميز بسهولة أكثر مدى ما حصله من التقدم أيام مولده الثانى *Della Sua rinascita* وما ارتفع اليه ثانية من كمال واتقان فى أزماننا « (٩)

ويرى فاسارى أن أعلى ما بلغه الفن من ازدهار ورفعة لم يتم إلا في عهود اليونان والرومان الخالية ، ثم أعقبت ذلك الازدهار فترة طويلة من الانحلال بدأت في عهد الامبراطور قسطنطين . وكل ما فعله القوط واللومبارد ، هو أنهم اقتصروا على اسقاط ما كان يتداعى متفتتا من تلقاء نفسه . وجاءت على ايطاليا عصور لم تعرف فيها سوى «التصوير الغليظ الجاسى المستوجب للثناء» ، الذى خلفه الأساتذة البيزنطيون . ومع أن فاسارى لم يحس إلا بوجود قليل من العلامات المبكرة جدا المنبئة ببقعة جديدة ، فإن التجديد الأكبر لم يظهر إلا في أخريات القرن الثالث عشر، بظهور الأساتذيين الفلورنسيين العظميين تشيمايووى (*) وجيوتو . فانهما هجرا الطريقة اليونانية القديمة *La vecchia maniera greca* أعنى التقاليد البيزنطية التى كثيرا ما سماها فاسارى المرة بعد الأخرى بالغليظة ، والتى عارضها موازنا بها الطريقة الحسنة القديمة *La buona maniera antica* وربما كان تشيمايووى وهو المتسبب الأول فى ارجاع فن التصوير الى سابق عهده ، على حين أن جيوتو هو الذى « فتح أبواب الطريق الحق أمام الذين تمكنوا فيما بعد من السمو بالفن الى مرتبة الكمال والعظمة التى يتجلى فيها فى عصرنا ١٠٠٠» (١٠) وكان فاسارى يرى هذا الكمال فى عصره متمثلا قبل كل شيء فى ميشيل أنجلو .

وفى رأى فاسارى أن الاسترجاع الكبير الذى أحدثه تشيمايووى وجيوتو إنما يقوم فى محاكاتها المباشرة للطبيعة . وعنده أن العودة الى الطبيعة والعودة الى العهود القديمة شيء واحد تقريبا . فما يمتاز به الفن القديم من التفوق كان نتيجة لحقيقة بسيطة ، هى أن الطبيعة نفسها كانت مثاله المحتذى ومرشده الهادى : فمحاكاة الطبيعة هى المبدأ الأساسى للفن (١١) . فمن تتبع سبيل القدماء فقد استكشف الطبيعة من جديد وهذه سمة جوهرية فى مفهوم « عصر النهضة » بأجمعه أثناء زمانها نفسه .

ومما قد يترتب على هذا ، أن أهمية فاسارى بالنسبة لتطور فكرة النهضة قد يبالغ فيها فى بعض الأحيان . ذلك أن فاسارى لم يكن يعبر عن شيء لم يسبقه إليه أحد لا من حيث وضعه تشيمايووى وجيوتو فى الطبيعة ولا من حيث نسبته الانتعاش الى العودة الى الطبيعة . ومن قبل ذلك أثنى بوكاتشيو بالفعل على جيوتو بوصفه صاحب الفضل فى إعادة

(*) تشيمايووى (١٢٤٠ - ١٣٠٢) رسام ايطالى ، وهو معلم جيوتو ،

ويمدونه أستاذ التصوير الايطالى كله . (المترجم) .

فن التصوير الطبيعي الى الحياة مرة ثانية بعد أن رقد دفيننا عدة قرون .
 وخلد ليوناردو دافنشي ذكراه بنفس الطريقة . ومنذ عام ١٤٨٩ حدد
 ارازموس تاريخ انتعاش الفنون التصويرية بأنه تم قبل زمانه بمئتين
 أو ثلاثمائة من السنين . وفي رأى دورر أنه كان من المعروف جيدا أن
 التصوير « استعادته » الأمم اللاتينية (الرومانسية الأصل واللغة)
 أو « اعادته ثانية الى النور » قبل ذلك بمئتي سنة (١٢) . وهو أيضا
 يرى أن التشوف الى الطبيعة الحقة والرغبة الحارة فى فن العهود القديمة
 وأدبها ، إنما هما من حيث الأساس شيء واحد .

ويبدو أن فكرة مولد الحضارة مولدا جديدا قد عاودها النعاس فى
 أثناء القرن السابع عشر . فلم تعد تقذف بنفسها نحو الأمام بوصفها
 تعبيرا عن احساس بالحماسة نحو مجد أعيد اقتناصه . وقد حدث ذلك
 لأن الروح قد أصبحت - من ناحية - مهذبة ورصينة كما أنها أصبحت من
 ناحية أخرى أكثر واقعية وأقل انفعالا . إذ أمسى الناس متعودين على وفرة
 انتشار الشكل النبيل الممتاز ، الكلمة المؤثرة الجلييلة ، والقدر الوفور
 من اللون والصوت وصفاء العقلية القادر على النقد . فلم يعد أى شيء
 من هذه يمارس على أنه انتصار جديد مدهش . ومن ثم لم تعد كلمة
 « عصر النهضة » كلمة سر تقال عن قصد شعورى ، ولم تقم هناك حتى
 ذلك الحين أية حاجة اليها بوصفها مصطلحا فنيا فى التاريخ .

فلما عادت فكرة مولد الثقافة فاستولت ثانية على مكان لها فى
 الفكر ، كان الشيء الذى أفاد منها هو روح النقد ، بوصفها وسيلة لتمييز
 الظواهر التاريخية . ومن ثم فإن « حركة الاستنارة » Enlightenment
 البازغ فجرها فى القرن الثامن عشر التقطت مصطلح « عصر النهضة »
 من حيث أسقطه جيل القرن السادس عشر . على أن الذى حدث فى الحين
 نفسه أن مفهوم ذلك المولد الجديد ، وهو المفهوم الذى لم يعد مشحونا
 مثقلا بالانفعالات الحية للأشخاص الذين كانوا هم أنفسهم شراحه ومفسريه ،
 قد أصبح بصورة فريدة وعجيبة لفظا أكاديميا وصوريا ، منطويا على
 التحيز وعدم الضبط . وانك لتجد فعلا فى القاموس التاريخي والنقدي
 الذى وضعه بيار بايل وهو بمثابة الركن الحصين والمفتاح الفصالح
 « لحركة الاستنارة » المقبلة ، مفهوما « لعصر النهضة » ، يحتوى فعلا
 على جميع عناصر الاتجاه الذى استطاع أن يمد أجله باعتباره المثل لوجهة
 نظر الكتب المدرسية ، حتى عهد متأخر من القرن التاسع عشر .

ومن المحقق أن معظم العباقرة الادعياء... (Beaux-esprits) ورجال العلم الانسانيين مذهباً بايطاليا يوم كانت العلوم الرفيعة (*) تزدهر هناك من جديد - (وفي طبقات أخرى « عندما شرعت الآداب أن تولد من جديد ») بعد سقوط القسطنطينية ، كانوا مجردين من كل دين • ولكن حدث من ناحية أخرى ، أن استرجاع لغات العلم واستعادة الآداب ، مهد السبيل أمام دعاة الاصلاح الديني - كما تنبأ بذلك الرهبان ومناصروهم ، الذين دأبوا بلا انقطاع على الضجيج بالشكوى المرة من ريوخلن (**) ورازموس ، وغيرهما ممن نصبوا أنفسهم لالهـاب ظهر البربرية بالسياط (١٣)

من هنا يستبان أن من الحقائق المقررة لدى بايل (***) ، أن الحركة الانسانية في ايطاليا اتسمت باللا دينية ، وأن السبب فيها هو سقوط القسطنطينية ، وهو أمر معناه بعبارة أخرى وفود اللاجئيين اليونان محملين بمعرفة اليونان •

أما فولتير الذى ظهر بعد ذلك ببضع عشرات من السنين ، فانه نذ وجهة النظر هذه وراء ظهره وكل من يطلع على مقالته : « رسالة عن سمات الأمم وروحها Essai sur les moeurs et l'esprit des nations (وهى على كل نقائصها تستحق الاحترام بوصفها النموذج للتاريخ الثقافى العصرى) ويقرأ الأجزاء التى تلخص فيها فولتير تطور الفنون والعلوم منذ أواخر العصور الوسطى ، ستعروه الدهشة لما انطوت عليه الرسالة من اجمال متقطع وعدم تماسك وسطحية وتحيز وانعدام نفاذ النظرة وقلة العطف التى يظهرها فولتير ، اذ يمضى كالمقاتل الأهوج فيكسر حربة فى ظاهرة بعد أخرى ثم ينطلق مندفعاً • ولكنه سيدهش بالمثل ازاء الادراك المتوقد الذكاء الذى يستشف به مؤلف المقالة السياقات والملابسات العريضة ويشير اليها • ويخيل الى أن من المبالغة القول بأن فولتير هو مصدر الالهام

(*) العلوم الرفيعة أو الدراسات الانسانية (Humanities) : هى علوم النحوى والبيان واليونانية واللاتينية والشعر ، وقد سميت بالانسانية أحياناً بسبب ارها التهذيبى فى نفس الانسان • (المترجم)

(**) يوهان ريوخلن (١٤٥٥ - ١٥٢٢) فيلسوف المائى إنسانى المذهب ومن رواد الدراسات اليونانية والعبرية بألمانيا • (المترجم)

(***) بايل (١٦٤٧ - ١٧٠٦) ناقد فرنسى وكاتب مجسّدات واستاذ فلسفة بالجامعات وقاموسه التاريخى اثر فى الموسوعيين الفرنسيين • (المترجم) •

لبركهارت عن موضوع كتابه « حضارة عصر النهضة بايطاليا » (١٤) ، ولكن أحدا لا يستطيع أن ينكر على المقالة احتواءها على إشارة الى ذلك المعنى . وفي رأى فولتير وبركهارت كذلك ، أن المهاد الوثير الذى ترعرع فيه « عصر النهضة » هو جو الثراء والحرية الذى أطل المدن الايطالية فى القرون الوسطى . فبينما كانت فرنسا لا تزال ترزح فى الشقاء ،

كانت الحال بعيدة عن ذلك كل البعد فى المدن التجارية الكبرى بايطاليا ، فهناك عاش السكان فى يسر وراحة عظيمين واستمتعوا بالثراء ونعموا بكل مافى الحياة من عذوبة . وانتهى الأمر بأن استنفد الثراء والحرية كل عبقرية الأمة وشجاعتها . (١٥)

ثم يعود فى الفصل المعنون « العلوم والفنون الرفيعة فى القرن الثالث عشر والرابع عشر » فيتابع الرأى الذى كان له ذلك الأثر الطويل الأجل والمزعج والذى يجعل من : دانتي وبتراارك وبوكاتشيوت وتشيمابووى وجيوتو طليعة رائدة لكمال جاء فيما بعد :

وفى تلك الآونة كان دانتي الفلورنسى أوضح بالفعل جمال وقوة اللغة التوسكانية بتلك القصيدة الخائلة المعنونة بالملهاة Comedia وهو عمل اشتهر بما فيه من آيات الجمال الطبيعى ، فضلا عن أنه يسمو كثيرا فى أجزاء عديدة فوق ما انتشر فى ذلك العصر من ذوق فاسد ، حيث كتب بدرجة عالية من الجمال حتى لكأنما المؤلف من معاصرة أريوستو وتاسو(*) ونحن نلتقى عند دانتي - ولكن عند بتراارك بوجه خاص - بعدد جم من الفقرات التى تماثل تلك الأشياء الأثرية الممتازة التى أضفى عليها القدم سمات جماله ، مجتمعة الى نظرة الأزمنة الحديثة ، . وكذلك الشأن مع الفنون التصويرية اذ كان حالها مماثلا لحال اللغة والشعر :

فان الفنون الرفيعة التى تمضى جميعا يدا ليد ، وتنحط وترتقى فى جملتها معا ، أخذت تنفض عنها آنذاك فى ايطاليا غبار البربرية . والواقع أن تشيمابووى قد أصبح بدرجة كبرى ودون أن يتلقى أية مساعدة من أحد مخترعا جديدا للتصوير فى القرن

(١) تاسو (١٥٤٤ - ١٥٩٥) شاعر ايطالى . اشتهر بالقصائد الرعوية

والرومانتيكية (المترجم) .

الثالث عشر . ورسم جوتو (١٢٦٦ - ١٣٣٧) بضع صور لاتزال متعة للعين حتى اليوم . . . وشرع برويللسكى فى اصلاح فن العمارة القوطى .

ويرى فولتير أن عبقرية أهالى توسكانى الحيوية هى القوة الخلاقة لعملية التجديد .

ولسنا مدينين عن جميع هذه المستحدثات الا للتوسكانيين وحدهم ، وهم الذين قاموا بدافع قوة العبقرية وحدها فابتعثوا تلك الفنون وكان ذلك قبل أن انتقلت البقايا القليلة الباقية من العلوم والدراسات اليونانية ومعها اللغة اليونانية نفسها ، من القسطنطينية الى ايطاليا ، بعد الفتوح العثمانية . وكانت فلورنسا فى ذلك الوقت بمثابة أثينا أخرى جديدة . . . ومن هنا يتضح أننا لسنا مدينين للاجئين من القسطنطينية باسترجاع الآداب القديمة فان أولئك الرجال لم يكونوا يقدرّون على شيء سوى تعليم الايطاليين اللسان اليونانى (١٦) .

ومن هنا يتضح أن هذه كانت أفكارا جديدة ومثمرة . وربما توقع المرء من فولتير أن يتبع هذه البداية بتدبيج وصف لقرنى الأربعمئات quattrocento أعنى القرن الخامس عشر ، والخمسمئات cinquecento أى القرن السادس عشر (*) لكى يتأتى له ايضاح الخط المتصاعد . وليس معقولا أن المادة اللازمة لذلك قد أعوزته . غير أن المقالة لا أثر فيها لذلك . ولذا فان الصورة التخطيطية التى دبجها لذلك الازدهار الأول من نوعه تنقطع وتحل محلها فقرات طويلة من الاستطراد فى موضوع الدراما واسترجاعها وهناك اشارة عابرة الى وجود مجموعة متماسكة الحلقات من الشعراء الذين جاءوا بعد بوكاتشيو ، انتقلت كلها الى تراث الخلف ، وهى مجموعة بلغت ذروتها باريوستو ، فاذا عاد فولتير بعد ذلك الى التطورات الثقافية فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر (فى الفصل ١٢١) فعنا ما يبحث القارئ عن تفصيل محكم لصورة «عصر النهضة» التى خططها الكاتب ببالغ السعادة .

وهو يعتقد أن الفنون واصلت سيرتها من الازدهار بايطاليا لأن وباء الحصوة الدينية لم ينتقل الى ذلك القطر : وهكذا حدث

(*) يرد فى الاستعمال اليومى قولهم أربعينات وخمسينات القرن للدلالة على العقد الخامس والسادس منه والأربعمئات والخمسمئات ضيفت فى الإيطالية بالمثل للدلالة على الفن والادب أثناء القرنين الخامس عشر والسادس عشر . (الترجم)

انه بينما الناس في ألمانيا وفرنسا وانجلترا يذبحون بعضهم بعضا، من أجل أشياء لا يفقهون لها معنى ، فان إيطاليا وقد (غمرت) الراحة التامة منذ الحادثة المذهلة ألا وهي نهب روما على يد جيش شارل الخامس ، تعكف أكثر من أى وقت آخر فى تاريخها على تحسين الفنون الحرة (١٧) .

وهذا هو كل ما ورد عند فولتير حول الخمسمئات أعنى القرن السادس عشر . فأما ليوناردو ورافاييل ومايكلانجلو وتيتيان ، فان واحدا منهم لم يجر ذكره بالاسم .

فما الذى حال بين فولتير وبين تقديم صورة وافية متكاملة لثقافة « عصر النهضة » ؟ لقد عبر عن أن لديه فكرة عامة عن مدة واضحة الحدود ازدهرت فيها الفنون والآداب ، وتركزت حول آل مدتشى ابان القرنين الخامس عشر والسادس عشر . وهو يرى أن ذلك العصر أحد الأعصر السعيدة الأربعة فى تاريخ العالم . يقول فولتير فى كتابه عصر لويس الرابع عشر « وهذه العصور السعيدة الأربعة هى تلك التى تقدمت فيها الفنون ، والتى - بينما هى تعمل كحقيقة مثالية لعظمة الفهم البشرى - تعتبر مثالا على الحلف أن يحتذيه » . (١٨)

وأول تلك العصور عصر بريكلليس ، وثانيها عصر قيصر وأوغسطس (*) ، وثالثها عصر آل مدتشى بعد سقوط القسطنطينية . هذا وان وصول العلماء اليونان الى فلورنسا كان لايزال يعد عند ذاك فى ١٧٣٩ ، سببا فى الانتعاش ، وهى نظرية تاتى له فيما بعد أن ينبذها فى مقالته . بيد أن مجد العصر الثالث ما لبث أن أخنى عليه عصر لويس الرابع عشر ، « أشد تلك العصور كلها استنارة » . وانهال فولتير على ذلك العصر بالمديح والتقريظ ، ولو على حساب عصره هو ، فهنا مناط اهتمامه وموضع تقديره ، وهذا هو ما جعل من المستحيل عليه تصور روح « عصر النهضة » وجماله .

فكان فولتير اذن ، قد غادر صورة « عصر النهضة » وراء ظهره ، على اعتبار أنها رسم كروكى غير مكتمل ، ولم ينبج عصره من هذه الزلة نفسها ، فانه تجاوز عما حوله والتفت الى مشاهدة أخرى فى الماضى . فأما بلوغ المزيد من استكشاف «عصر النهضة» فلم يكن بد له فحسب من أن

(*) عن هذين المصرين بالتفصيل انظر للمترجم المجلد الثانى من معالم تاريخ

الانسانية تأليف ولز ط ٣ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر .

(المترجم)

يقوم به من هو صاحب ذكاء لامع وحاسة نافذة من ذلك النوع الذى تملكه فولتير بل وجب أيضا أن يتأتى من انسان أوتى نفس الدرجة أو أكثر من الميول الجمالية والحاجات الانفعالية . وفى هذا الحقل من الوجدان والأحلام ليست روح فولتير هى التى سادت ، بل روح روسو . فماذا عسى أن يكون هناك للتنوع الزاهى الألوان الموجود فى الجمال الشكلى للثقافة الأرستقراطية « لعصر النهضة » من معنى لدى أشخاص لا يتجاوز مقدورهم مجرد الاشتياق الى بساطة الطبيعة وحساسية القلب الباعثة على الفتور ؟ فقد شغلت الأذهان بهمة أشجار البلوط والسحائب الجبلية عند أوسيان (*) أو الالتفات العذب لمغامرات روح كلاريسا هارلوى بدرجة بلغ من قوتها ان لم تدع مجالا لصورة « لعصر النهضة » بكل ما حوى من ضياء الشمس ونحاس يدوى بالرنين . ولقد التفتت أخيلة الحركة الرومانتيكية الى العصور الوسطى ، تنشد عندها آثار ضوء القمر المعتمة القاتمة والسحائب الهائمة التى هى من أعز الأشياء الى قلبها . وكان الانتقال الكبير الى النزعة الرومانتيكية الذى هو بمثابة التحول الى النغمات العذبة سببا فى الحيلولة دون تطور صورة « لعصر النهضة » ، كما أنه ظل ردحا طويلا من الزمن حجر عثرة فى سبيل ذلك التطور . فاما الذى يستطيع أن يكتشف من جديد وحدة «عصر النهضة» ويفسرهما للبشرية فلن يكون الا روحا مشابها لروحه .

فهل عساه أن يكون جوته ؟ تلك الشخصية السابرة لكل غور الباذخة الارتفاع فوق كل من الزوجين المتناقضين فولتير ورسو ؟ كلا انه ليس جوته أيضا . ومن البديهي أن جوته ألم بالمفهوم الدارج القائل بحدوث انتعاش للفن . وقد لاحظ عندما زار شيفاليه داجينكور فى روما شدة انشغاله بكتابة « تاريخ الفن منذ تدهوره الى انتعاشه » (١٩) وقد تيسر له من المادة التى جمعها ذلك الفرنسى لتلك الغاية ، أن يتبين « كيف أن العقل البشرى ظل شديد الانشغال طوال تلك الفترة الغامضة الكلييلة » ، ولم يكن يعسر على فاسارى قول ذلك كله أيضا . وقد تركز اهتمام جوته وتقديره أبلغ التركيز على القرن السادس عشر . وعند بداية القرن السادس عشر كانت روح الفنون التصويرية قد استنقذت نفسها تماما من براثن بربرية العصور الوسطى ، وأخذت تتطلع الى مؤثرات أكثر حرية وأعلى مكانا ، (٢٠) . واذا هو يعون ذات يوم فى مفكرته

(*) أوسيان (ح ٢٥٠ م) شاعر وبطل أولندى ، روى قصة فن وابطل أليستر ، وذاع صيته بعد ١٧٦٠ عند نشر ملاحمه . (المترجم) .

اليومية أنه يضع رافاييل فوق قمة هرم - (٢١) وهو أمر لا يحو أن ذلك العصر كان ييسدو له قديم الطراز بالموازنة إلى مايكلانجلو . وعندما ذكر بعض الناس أن صورة الصراع « الدسبيوتا Disputa » هي خير ما أنتجته مرقاش رافاييل ، عد جوته ذلك دلالة على الميل الذي ما لبث بعد ذلك أن أبرز نفسه في مناصرة المدرسة القديمة . وهو وضع لايسع المشاهد الهادىء الا أن يعده دلالة على مواهب متوسطة ومعوقة ، وألا يرضى بأية حال بأن يضع نفسه في هذا الموضع » (٢٢) على أن المدة التي رأى فيها جوته أنها زمن ازدهار الفنون ، لاتشمل العصر الذي نسميه « بعصر النهضة » ، وانما هي بالحرى آخر أدوار النهضة مع أول أدوار عصر الباروك Baroque ذلك بأن نقطة البؤرة من مشاهدته وتقديره ، احتسوت الى جوار مايكلانجلو الفنسانين المتأخرين بنفوتو تشليني وبالاديو وجويدو ريني . كما أن ذلك الازدهار العظيم لم يتبد في عين جوته كمسألة تاريخية الا في أضيق الحدود . لقد كان أشد ما يشغله هو البحث عن القيمة المباشرة والمستقلة للأعمال الفنية التي كان يشاهدها .

وهكذا انشق فجر القرن التاسع عشر دون أن يمنح مفهوم « عصر النهضة » مضمونا يتجاوز ما كان له عند بايل وفولتير . فهو لم يصبح حتى آنذاك دلالة على فترة ثقافية بوصفها كذلك . وظل المصطلح يستخدم حتى آنذاك باعتباره تسمية عجفاء لا اسم علم له مدلوله وجرت العادة به أن يربط بعباراة اضافية تشير الى ميلاد جديد . واستمر يعد تقريبا في نفس مستوى مصطلحات مثل « التدهور والسقوط » . أجل انه احتوى في حد ذاته على طرب بحياة جديدة ، ومن ثم على تقييم محدد ، بيد أنه احتفظ من حيث التطبيق بشيء من طبيعة كائن غير مخلق ، كما أنه لم يكن له عادة سوى معنى محدود . وانظر الى ستانداال حيث كاد في كتابه « تاريخ الرسم Histoire de la peinture en Italie » (١٨١٧) يقصر استخدامه لعبارة نهضة الفنون على الربع الاول من القرن السادس عشر ، الذي ركز عليه كل حماسه ، واعجابه ، وفي رأيه أن الفن الفلورنسى في القرن الخامس عشر لم يزل ينطوى على « الجمال المثالي للعصور الوسطى » . وهذا جيزوه في كتابه التاريخ العام للحضارة بأوربا Histoire générale de la civilisation en Europe (١٨٢٨) قد تحدث عن نهضة في الآداب، دون أن يكون للمصطلح عنده أدنى فرق في المعنى بينه وبين ما كان له على فم فولتير ، أو حتى

على لسان رابليه أو أمييه . وقد نقل سيموندى المعنى الى حقل الفكر السياسى فى كتابه « تاريخ نهضة الحرية فى ايطاليا Histoire de la Renaissance de la liberté en Italie ١٨٣٢) . وسنرى فيما بعد أن « النهضة » كفكرة سياسية لم تكن شيئاً جديداً بآية حال ، بل الحق انها كانت أحد الجذور التى تطور عنها مفهوم « عصر النهضة » بأكمله .

ويرى فالترجويتس (٢٣) ، أن أول شخص افترض أن مصطلح « عصر النهضة » (دون اضافة أى تقييد آخر له) ، إنما هو شيء مألوف كمصطلح نوعى يطلق على حقبة ثقافية معلومة الحدود ، - هو الكونت ليبرى الفلورنسى المجهول الذكرى الذى ما لبث بعد أن فر الى فرنسا فى ١٨٢٨ ، أن أصدر عملاً عنوانه « تاريخ العلوم الرياضية بايطاليا منذ عصر النهضة حتى نهاية القرن السابع عشر » . ومع ذلك ، فإن رأيه غير صائب . وذلك أن كل ما عمله ليبرى أنه اتبع عرفاً رسخت أقدامه فى الاوساط الأدبية الفرنسية . فقبله بما يقارب عشر سنوات استخدم بلزاك لفظة النهضة باعتبارها مفهوماً ثقافياً مستقلاً فى روايته القصيرة المسماة « حفل صو الراقص Le bal de Sceaux » التى صدرت فى ديسمبر ١٨٢٩ ، وفيها يقال عن احدى شخصياتها القائدة : « كانت تستطيع الجدل بطلاقة فى موضوع التصوير الايطالى أو الفلكى وفى شئون العصور الوسطى أو « عصر النهضة » ..

وهذا معناه أن الأسلوب الفكرى الذى أصبح التاريخ الثقافى لأوربا يتصور على أساسه منذ تلك اللحظة فصاعداً ، كان يتخذ رويداً رويداً شكله الثابت ومرونته الكاملة : جاعلاً من العصور الوسطى وعصر النهضة ضدين جمعتهما مقابلة لاشك فيها ، وكل منهما على هيئة صورة ثقافية . ولكن قبل أن نرسم ما ألم بمفهوم « عصر النهضة » من تطورات تالية ، ينبغى الإشارة الى حقيقة عجيبة اعتقد أن لها أشباهاً فى حقول أخرى كثيرة - هى أن رأى السائد فى المعاهد الدراسية ، وهو الرأى المركز عن « عصر النهضة » الذى تنشره الكتب المدرسية كان لا يزال حتى ذلك الحين متخلفاً وراء ما فهمه المؤرخون من ذلك المصطلح .

وربما جاز أن يوصف ذلك الرأى المدرسى على النحو التالى : حدث قرب نهاية العصور الوسطى (وهى العصور الوسطى حسبما يراها العقلانيون بوصفها ممثلة للظلام والبربرية) ، أن ابتعثت الفنون والعلوم وبدأ ذلك أولاً فى ايطاليا ، لأن اليونانيين الفارين من القسطنطينية وصلوا العالم أوثق الصلة بالهام الروح الاغريقية القديمة . وحتى فى

الحالات التي لم ينسب الى هؤلاء اللاجئين ذلك الدور المبرز وذلك النفوذ المسيطر ، فان احياء الثقافة الكلاسيكية نظر اليه على أنه العنصر المنسب في النهضة وأنه طابعها الخارجى فى وقت معا . « عصر النهضة » انما جاء لأن الناس تعلموا كيف يفهمون روح القدماء ، وكان العنصر الجوهرى فيه محاكاة الفن والأدب الكلاسيكى . ومن الكتب المدرسية ما أفسح متسعا غير كبير لفن الطباعة ، وجعله هو واستكشاف أمريكا من بين أسباب الانتعاش العام . ولست متأكدا من اسم الكتاب المدرسى الذى يقال ان فصوله فى تاريخ العصر الحديث ابتدأت بهذه الجملة الاستهلاكية الممتلئة بالثقة « يبدأ المولد الجديد للروح البشرية منذ استكشاف الأسلحة النارية » ، وهى جملة لو أعطيناها ما تستحق من دراسة وتأمل لتجلى لنا أنها الماركسية نفسها فى أقصى درجاتها .

ومهما يكن من أمر ، فان رأى المنتشر آنذاك ، وهو أن محاكاة القديم هى كل شئ فى «عصر النهضة » ، لم يرتفع قط عن مستوى تبسيط رث لآراء من أحبت عقولهم مفهوم « عصر النهضة » وأوصلوه الى مرتبة النضج . وقد رأينا كيف أن فولتير نفسه اتخذ رأيا أرحب كثيرا حول ظاهرة الاحياء . فلو وجب أن يحدد شخص تلقى عليه مسئولية ذلك رأى المدرسى ، لكان هو بيير بايل .

وها نحن قد وصلنا الى يد ياكوب بركهارت ، وهى تمتد بالنشر التام لطوايا مفهوم «عصر النهضة » بكل ما حوت من نواح ثرية مليئة بالالوان بوصفها شكلا للحياة يتسامى كثيرا فوق حدود الدراسة التاريخية المقصودة لذاتها .

ومن الحقائق المقررة أن ذلك العالم السويسرى العظيم قد ألهمته عبقرية عالم ثاقب النظرة أنارت رؤاه علم التاريخ بما يشبه ومضات البرق : وهو العالم جول ميشليه . فقد شهد عام ١٨٥٥ ظهور كتاب ميشليه الموسوم : « تاريخ فرنسا فى القرن السادس عشر » . وهو المجلد السابع من كتابه « تاريخ فرنسا Histoire de France » ، وقد صدر بعنوان ثانوى هو « عصر النهضة » . هذا وان موقف ميشليه حيال ذلك التحول الثقافى العظيم ، انما هو موقف «حركة الاستنارة» كما تحولت الى المذهب التحريرى Liberalism وانعكست فى عقله اللامع . فالشئ الذى اجتلبه القرن السادس عشر ، كان فى نظره - شأنه عند أصحاب المذهب العقلانى فى القرن الثامن عشر - هو النور الذى اشرق فى دياجير القرون الوسطى المتبربرة . فمفهوم العصور

الوسطى لم يكن لديه سوى جزء من الفكرة العظيمة للتقدم الذى بدأ مسيرته الظافرة يوم استيقظ العقل من أغلال الخداع والظلم التى فرضتها عليه المدرسانية (الاسكولائية) والاقطاع . وقد اجتلب القرن السادس عشر شيئين عظيمين :

١ - استكشاف العالم

٢ - استكشاف الانسان

وعندى أن القرن السادس عشر يمتد فى اطار مداه العظيم ومجاله المشروع ، من كولبس الى كوبرنيقوس ، ومن كوبرنيقوس الى جاليليو ، أى من استكشاف الأرض الى استكشاف السموات .

لقد وجد الانسان نفسه من جديد . وقبل أن يكشف له فيساليوس وسرفتيوس عن الحياة ، كان قد نفذ فى سرها الخلقى مع لوثر (*) وكالفن (**) ، ومع ديمولان وكوجاس ، ومع رابليه (***) ومونتيني وشكسبير وسرفانتيس . وقد سبر الأساس العميق لطبيعة الحياة . وبدأ يجنح نحو الاستقرار بين احضان العدالة والعقل . (٢٤)

وبعبارة أخرى أصبح الانسان فى القرن السادس عشر على بينة من علاقته الحقة الطبيعية بالعالم ، فتعلم كيف يفهم خواص العالم وأهميته وأصبح يدرك قيمة شخصيته وقدراتها . وقد كثر ميشليه عصر الاصلاح الدينى وعصر النهضة بعضهما مع بعض متخذاً منهما الفجر السعيد للمثل الأعلى « لحركة الاستنارة » . واعتقد أن الاستيقاظ قد حدث فى القرن السادس عشر ، وفيما عدا كولبس وجاليليو لم يذكر ايطاليا واحداً بين قادة تلك العملية الهائلة .

فان تمكن بركهارت بناء على هذا من استعارة نظريته عن التحول الثقافى الكبير من ميشليه ، فلقد كان ذلك لمجرد توجيهها نحو أشياء مخالفة تمام المخالفة . فانه طبق تلك القاعدة الموضوعة «لعصر النهضة»

(*) لوثر (مارتن) (١٤٨٣ - ١٥٤٦) : زعيم الاصلاح الدينى فى ألمانيا .
(المترجم)

(**) كالفن (١٥٠٩ - ١٥٦٤) ولد فى نوايون وحرض على الاصلاح فى فرنسا
سويسرا ، وانشأ الطائفة الكالفينية (المترجم) .

(***) رابليه (١٤٨٣ - ١٥٠٠) كاتب فرنسى ولد فى شيئون وانشأ طبيباً وله
اسلوب ساخر . (المترجم) .

وهي « استكشاف العالم والانسان » ، على ظواهر لم يهتم بها ميشليه الا اهتماما ثانويا ، فهو في الحق قد فهم القاعدة بطريقة تختلف اختلافا جوهريا عن ميشليه موجدتها . وقد أعلنها ميشليه باعتبارها أمانة أو كلمة سر ، ولكن لم يتم على يديه استنباط تلك الثروة العظيمة من الأخيلة النوعية التي تثبت صحة قاعدته تاريخيا . ولعلها كانت تضيع كصرخة في بهمة الليل لولا أن تصادف أن سمعها بركهارت .

على أن ما اجتمع في بركهارت من مزيج من الحكمة والعمق ، ومن قدرة على التوليف synthesis على معيار ضخمة ومن دأب العالم الصبور وجده الذي يجمع مادته ويقتلها درسا ، - ذلك كله يجعله رجلا نادر المثال في ميدان علم التاريخ . وفوق هذا فان عقله اتصف بذلك التحفظ الارستقراطي ، الذي جعله لا يمدح رأيا جديدا ظهر في زمانه لمجرد أن الزمن طالب به . ولم يحدث قط أن تورط بركهارت في افكار تافهة حول التقدم ، وكان ذلك كافيا في حد ذاته لتمكينه من الغوص أعمق كثيرا من ميشليه . فانه أول من نظر الى «عصر النهضة» نظرة بعيدة عن كل علاقة « بحركة الاستنارة والتقدم ، ولا بوصفها تمهيدا أو ايذانا لامتياز تال ، بل بوصفها مثالا أعلى ثقافيا هو الوحيد من نوعه Sui Generis .

وقد اقتبست من مقالة قديمة لياكوب بركهارت عبارة تحدث فيها « عما يسمونه بعصر النهضة » (٢٥) . وترجع المقالة الى عام ١٨٣٨ (وقد ولد بركهارت بمدينة بال في ١٨١٨ وتوفي في ١٨٩٧) ، وفي تلك السنة زار ايطاليا لأول مرة ، على أن الفن الجرمانى والفلمنكى في العصور الوسطى ظل بؤرة دراساته ومحل تقديره في السنوات التي تلت تلك السنة مباشرة - وذلك أيضا بعد اقامة ثانية في ايطاليا . وفي أخريات ١٨٥٢ ظهر مؤلفه عن عصر قسطنطين الاكبر . وفي السنتين التاليتين عاد فزار ايطاليا ثانية ، وفي ١٨٥٥ أصدر كتاب «الشيشرون The Cicerone » « دليل الاستمتاع بالأعمال الفنية في ايطاليا » . ثم صدر عنه في ١٨٦٠ كتاب « حضارة عصر النهضة بايطاليا » .

ولا أدل على أهمية ذلك الكتاب من تاريخ طبعاته . فان الطبعة الثانية ظهرت بعد الأولى بتسع سنوات ١٨٦٩ ، والثالثة والرابعة كل منها بعد ثماني سنوات ١٨٧٧ ، ١٨٨٥ . وبعد الطبعة الخامسة في ١٨٩٦ بدأ التيار يجرى على المنوال التالي : ١٨٩٧ ، ١٨٩٩ ، ١٩٠١ ،

١٩٠٤ ، ١٩٠٨ ، ١٩١٣ ، ١٩١٩ (٢٦) . واذن فالجيل التالي هو وحده فقط الذى أصبح ناضجا نضجا تاما لتلقى ما يقدمه بركهارت .

لا شك أن بناء هذا العمل الذى لا نظير له ، والذى يعد مثالا بين الجهود التوليفية (Synthetical) الثقافية التاريخية ، - بناء لا يقل قوة ولا انسجاما عن أى عمل فنى أنتجته العصور الوسطى . وقد وضع أساس البناء فى الجزء الأول ، الذى جعل عنوانه « الدولة كعمل فنى » وهو يعالج التقاليد السياسية والاجتماعية التى تطور فى إطارها بالدول الإيطالية حتى إبان العصور الوسطى نفسها اتجاء شخصى أقوى وشعورى أشد ، للفرد نحو الدولة ونحو الحياة . فالقارىء يدفع منذ البداية نفسها الى الاتصال مع الروح الباعثة على اجراء تعريف شخصى للأهداف وتحديد حر لمجرى حياة المرء ، وهى الروح التى عدها بركهارت الخصيصة الأساسية « لمصر النهضة » ، والتى يرسمها فيما يورد من نماذج الطغاة وقواد الجند المرتزقة Condottiere والدبلوماسيين ورجال البلاط والمتحزبين لذوى قرباهم من رجال الدين . غير أنه لا ينسى فى الحين نفسه أن يزود القارىء باستعراض لا غنى عنه ، للتاريخ السياسى للفترة . ثم يعود بركهارت بعد ذلك فيكشف النقاب عن مدار الفكرة الأساسية فى عمله . فاما الجزء الثانى الذى جعل عنوانه « تطور الفرد » فانه يبدأ بالصحيفة التى كادت تكون عقيدة لبركهارت والتى ينبغى أن تورد هنا بكاملها .

وعلى طابع هاته الدول ، سواء أكانت جمهوريات أم استبداديات ، يقع السبب الرئيسى بل الوحيد فى التطور الباكر الذى نال الإيطالى . فالى هذا الطابع يرجع السبب فى أنه يعتبر بكر أبناء أوربا الحديثة .

وفى أثناء العصور الوسطى كان كل من جانبى الوعى البشرى - ما اتجه منهما للخارج وما اتجه للداخل - يرقد بين أحضان الأحلام أو نصف مستيقظ تحت لثام مشترك . وقد نسج ذلك اللثام من العقيدة والوهم والتعصب الطفولى ، وهى الأشياء التى كان العالم والتاريخ يربان من خلالها متدثرين بألوان عجيبة . قلم يكن الانسان على شعور بنفسه الا كعضو فى جنس أو شعب أو حزب أو عائلة أو هيئة - أى من خلال فئة عامة أو نوع عام . على أن إيطاليا هى الاقليم الأول الذى تبخر فيه ذلك اللثام . فصار فى الامكان القيام بصورة « موضوعية » بمعالجة أمور الدولة وتأمل شئونها وبحث جميع ما بالعالم من أشياء . وفى الحين نفسه أبرزت الناحية « الذاتية » نفسها بما يقابل ذلك من

تأكيد ، وأصبح الانسان فردا روحيا ، وأخذ يعرف نفسه على هذا النحو . (٢٧)

ويترسم بركهارت هذا التنبيه النامي للشخصية في كل حقل من الحقول . والفصل الذي عقد بعنوان « البلوغ بالفرد الى الكمال » يجعل من ليون باتستا البرتى (*) أكمل طراز للرجل العمومي الذي طور كل قدراته وتحكم فيها بوعي شعوري . وفي استجابة لهذا التطور الذي ألم بالفرد ظهر أيضا «نوع جديد من الامتياز الظاهري - وهو الشكل العصري الممجّد» . فان ما نالته موضوعات دانتى (بل دانتى نفسه) من ذبوع شهرة جامع ، ونباهة ذكر بترارك ، وتوقير الابطال القوميين الكبار : أمور يراها بركهارت كلها قائمة تحت راية الفكرة الجديدة عن الشخصية والقيمة البشرية - كما أنه يشهد معها تحت نفس الراية أيضا نقيضها ، وهو « الذكاء العصري والهجو العصري » .

وعندئذ فقط يجيء « احياء العصر » مكونا الجزء الثالث من الكتاب . ولكن في هذا الوقت لا يكاد يضح أن يقال ان احياء العصر القديم في رأى بركهارت لم يكن العنصر العلى في ظهور «عصر النهضة» . ولا هو عنده الخصيصة الجوهرية لتلك الحقبة . فانه بادر منذ البداية برفض هذا الرأى :

والآن وقد بلغنا هذه النقطة في نظرتنا التاريخية الى الحضارة الايطالية ، فقد آن لنا أن نتحدث عن تأثير العصور القديمة ، التي جعل « ميلادها الجديد » - في تحيز ظاهر - علما يشمل الحقبة كلها ويلخصها .

من هنا يتجلى أن العصر القديم لم يكن العنصر العلى ولا الجوهرى في ظهور « عصر النهضة » ، ولكنه رغم ذلك شرط ضرورى وعنصر حيوى في تطورها . فان الكلاسيكية Classicism كانت شيئا لا يستغنى عنه كوسيلة للتعبير عما تم اكتسابه حديثا من نفاذ البصيرة في شئون الحياة : وعصر النهضة (ويضعها بركهارت نفسه ، لا المترجم ، بين علامتى تنصيص ليوضح للقارئ أنه انما يستخدمها هنا بالمعنى الأضيق أى بمعنى احياء الدراسات الكلاسيكية) ما كان ليكون تلك العملية المعروفة

(*) البرتى (١٤٠٤ - ١٤٧٢) مهندس معمارى ايطالى ، ألف أول كتاب مطبوع

في الهندسة المعمارية ، كان له فضل كبير في تقييم الطراز الرومانى الكلاسيكى .
(المترجم)

ذات الأهمية العالمية الشاملة ، لو أنه أمكن أن تفصل عناصره أحداها من الأخرى بمثل هذه السهولة .

ولكنه عاد من فوره فقيده دور « الكلاسيكية » في تجديد الروح : هناك شيء ينبغي لنا أن نصر عليه بوصفه أحد القضايا الرئيسية في هذا الكتاب ، هو أن فتح العالم الغربي (٢٨) لم يتم باحياء العصر القديم وحده ، بل باتحاده بعقريّة الشعب الإيطالي .

وقد ناقش بر كهارت نفوذ العصر القديم بأكمله في جزء وحيد من كتابه (على حين خصص جيورج فواجت لذلك النفوذ نفسه كتابه « احياء العصر القديم الكلاسيكي ، القرن الأول للحركة الانسانية ، *Wiederbelebung des klassischen Alter tums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*. قبله بقليل في ١٨٥٩ ، دون أن يتمكن بر كهارت من الافادة منه) ، وذلك بينما نصف مواد بر كهارت لاتزال تحت البحث والمعالجة . ثم جاء الفصل المعنون « اكتشاف العالم والانسان » . وفي هذا الجزء من المقالة أوضح بر كهارت ماينبغي أن يكون عليه التاريخ الثقافي فعلا . ويناقش ما طبعت عليه العلوم الطبيعية من اعتماد على التجريب والاختبار ، ويبعث استكشاف جمال المناظر البرية ، ثم انبثاق التصوير السيكولوجي ، عند دانتي أولا ثم بترارك وبوكاتشيو ، وفي تطور التراجم ، والنظرية الجديدة في الخصائص القومية والتنوع السلالي (الاثنولوجي *Ethnic* ثم ينتهي ببحث ازدهار المثل الأعلى للجمال . فاين الذي فكر قبله في البحث في أهمية أدب اللياقة (الاتيكيت) الاجتماعي والبدع الجديدة (الموضة) والولع وهواية الفنون فضلا عن الاحتفالات بالنسبة للتاريخ الثقافي ؟ ويختتم الكتاب بالجزء الذي يدور حول « الأخلاق والدين » . وفيه تبرز الى الصدارة أحكام بر كهارت والنتائج التي وصل اليها ، وتوضع اللمسات الأخيرة على صورة « انسان عصر النهضة » : الفردية الجامحة التي تنزع الى الخروج التام عن الأخلاق ، واتجاه ذاتي *Subjective* نحو الدين - يتسم بالتسامح والتشكك والسخرية ، بل ربما بلغ أحيانا حد الرفض المطلق للدين ، وأيضا وثنية « عصر النهضة » ، وهي خليط من قديم الخرافات وحديث التشكك . ثم اذا هو في السطور الأخيرة من الكتاب يمتدح الأفلاطونية النبيلة لأهالي فلورنسا ممثلة في لورنزودي مدتشى ودائرتة .

فهنا تصل الى مرتبة النضج واحدة من أثنى ثمرات المعرفة بالعالم والانسان ، تستند اليها وحدها تسمية عصر النهضة الايطالى باسم زعيم العصور الحديثة . (٢٩)

وها قد حصلت كلمة « عصر النهضة » على كامل دلالتها . ولم تلبث أفكار بركهارت أن نفذت رويدا رويدا حتى جاوزت كثيرا الدوائر التى قرأت كتابه . وكما يحدث دائما جردت تلك الأفكار فى أثناء عملية انتشارها ، من جميع التفاصيل التى تبث فيها الحياة والتى تقوم فى الوقت نفسه بتضييق الخناق عليها بما فطرت عليه من تماسك وتكامل . لقد اكتسبت أفكاره طابع الغلظة وتعرضت للبتر وتفككت أوصالها فى عقول من قبلوها . فان بركهارت استدعى رجل « عصر النهضة » وأوقفه أمام وجه الزمان كأنه أحد أولئك الأثمين الباذخين القادمين من قلب الجحيم Inferno ، وإذا هو شخص شيطانى فى كبريائه الذى لا يلين راض عن نفسه وجسور جرىء ، فهو « الرجل الفذ Uomo Singolare » وتلك هى الشخصية الوحيدة فى كتابه التى استهوت أخيلة هواة الفنون . وأصبح مفهوم « رجل عصر النهضة » مرتبطا بالتهور فى قبول الحياة والسيطرة عليها . فقد تصور الناس أن حضارة « عصر النهضة » كطراز ونموذج ، انما تشاهد فى الشخصية الحرة للعبقرية ، وقد ارتفعت فوق المبادئ والأخلاق ، شخصية رجل الملذات المتكبر المرح ، الذى عمد فى حب الوثنى للجمال الى التمسك بالقدرة على العيش وفق معايير الخاصة . وقد احس دعاة المذهب الجمالى فى أخريات القرن التاسع عشر صدى لرغبتهم الخاصة فى تلك الصورة الوهمية للحياة التاريخية . ولو راجعنا أشد حالات التخليط بين المصطلحات خطورة لوجدنا ، أن نفس « روح التمرد » الأثيرة المحبوبة شقت طريقها عنوة حتى استوت داخل صورة « عصر النهضة » . ولم يكن شئ من هذا كله راجعا الى خطأ صادر عن بركهارت بأية حال . فان الأغنية التى غناها تولى جيل تال عزفها موزعة على الآلات الموسيقية الأوركسترالية فى أسلوب نيتشه ، وهو كما يعلم الجميع أحد تلاميذ بركهارت .

ومع أنه حدث فى الحين نفسه أن المبالغة السطحية حلت فى كثير من العقول محل الصورة الغنية التى أضفيت على دراسة تاريخ الفنون والتاريخ الثقافى ، فان تلك الدراسة لم تقف عند حد كتاب بركهارت . ولا شك أن كتابا منبثقا الى مثل هذا الحد الكبير عن فكرة وحيدة لا بد أن يكون بالضرورة متحيزا ذا جانب واحد . فالجوانب الضعيفة فى مبحث بركهارت لم يكن فى الامكان أن تظل متوارية عن الأنظار .

لقد راح بركهارت يحملق فى وهج شمس الأربعينات أى القرن الخامس عشر العنيفة بايطاليا ، فلا عجب أنه لم يستطع أن يرى مما يقع وراء ذلك العصر الا صورة تتسم بغاية النقص . ويرجع بعض السبب فى تلك الغلالة التى رآها مسدلة فوق روح العصور الوسطى الى عيب فى جهاز تصويره . لذلك شاهد تباينا بالغ الحدة بين حياة ايطاليا لأواخر العصر الوسيط وبين الحياة بأماكن أخرى . لقد خفى عليه أنه وراء أمجاد « عصر النهضة » استمرت الحياة الشعبية الأصيلة للعصور الوسطى بايطاليا متشعة بنفس الأشكال التى تزينت بها فى فرنسا والاقاليم الجرمانية ، مثلما خفى عليه أن الحياة الجديدة التى راح يصفق لاستهلااتها بايطاليا أخذت تنبعث أيضا فى اقطار أخرى لم يستشف فيها بركهارت سوى القمع والبربرية اللذين طال بهما العهد . لم يكن على تنبه كاف الى التنوع العظيم والحياة الباذخة التى أوتيتها ثقافة العصور الوسطى فى خارج ايطاليا . وكانت نتيجة ذلك أنه وضع « عصر النهضة » النابت حدودا مفرطة الضيق .

وهناك أمر آخر يعد غرضا لقدر أكبر من النقد ، هو التحديد التاريخي الذى وضعه بركهارت « لعصر النهضة » . فانه اتخذ من حوالى ١٤٠٠ بداية للازدهار التام لعصر الفردية ، التى رأى فيها العنصر الجوهرى بتلك المدة . بيد أن النصيب الأوفى من المادة الموفرة التى أوضح بها وجهة نظره يعالج فى الأغلب الأعم القرن الخامس عشر والجزء الأول من السادس عشر . فأما ما وقع قبل ١٤٠٠ فهو شيء عده بركهارت مجرد اشارة ، أو بذرة بها بارقة أمل . فالمركز الذى حدده لدانتى وبترارك لم يتجاوز منزلة « الرواد الطلائع » « لعصر النهضة » . وذلك هو نفس المركز الذى رآهما فيه ميشليه - بل حتى فولتير الى حد ما . ولا يخفى أن فكرة « الرواد الطلائع » لاتجاه ما أو حركة ، تعتبر على الدوام من التعبيرات المجازية الخطرة فى علم التاريخ . فتصور أن دانتى يعد رائدا للنهضة ... لربما جازى بنفس الطريقة وبمبررات مؤكدة أن اسسمى وامبرانت طليعة ورائدا لجوزيف اسراييلز ، ولكن أين الذى يتبعنى فى هذا الرأى ؟ والواقع أن وسم أى انسان باسم الطليعة أو الرائد - يخرج من اطار زمانه الذى ينبغى أن يفهم فى داخله ، ومتى فعلنا ذلك شوهدنا صورة التاريخ .

وما أن بدأ بركهارت عمله بفكرة استشفاف « عصر النهضة » كله فى مذهب الفردية ، حتى اضطر الى التهليل لذلك العصر فى كل ظاهرة تناقضت مع كل ما اعتبره الخلفية المعتمدة لحضارة العصور الوسطى .

ولا عجب أن الفن الزخرفي الذي استحدثه كوزماتى فى القرن الثانى عشر، والعمارة التوسكانية للقرن الثالث عشر، وما ظهر، فى القرن الثانى عشر من شعر دنيوى كلاسيكى مترع بالحيوية، تمثله مجموعة أغانى «كارمينا بورانا» (* Carmina burana) - قد أصبحت كلها عنده نموذجاً أول للنهضة. ولا ينطبق هذا على الفن وحده بل ينطبق أيضاً على الخلق البشرى. فكل انسان فى القرون الوسطى أظهر شخصية بارزة وقع تحت شعاع الضوء الكشاف العظيم لعصر النهضة.

ولو استعرضنا العصور الخوالى المفرطة القدم، لأمكننا أن نستشف هنا وهناك تطور الشخصية الحرة التى اما أنها لم تظهر بشمال أوربا مطلقاً، أو لم تستطع أن تكشف عن نفسها بالطريقة نفسها. (ولكن كلا، فان أساطير البطولة (الساجا) النورسية تقدم صورة للشخصية الحرة لا نظير لها فى أى مكان آخر). غير أن تلك العصابة من الأثمين الجسورين فى القرن العاشر، التى وصفها لنا لويدي براند Luid Prand، وبعض معاصرى جريجورى السابع، وعدداً قليلاً من خصوم الامبراطور الأول من آل هوهنشتاوفن، تكشف لنا عن شخصيات من هذا الضرب (٣٠).

من هنا يتبين أن بداية خط «عصر النهضة» كان يمكن مدها الى الخلف الى مالا نهاية. والنتيجة التى أدركها ميشليه فعلاً، هى أن كل لحظة للحياة الفكرية الجديدة، أى لآراء جديدة فى الحياة والعالم فى العصور الوسطى، لم يكن بد من أن تعتبر فجراً «لعصر النهضة». وبمتى فعلنا ذلك اضطررنا الى تطبيق الفرد شبه الشعورى الذاهب الى أن العصور الوسطى فى حد ذاتها كانت شيئاً مواتاً أو جذعاً متعفنًا (وهو فرض أورده ميشليه مذهباً معترفاً به صراحاً).

فكان النتيجة: وهى أنه لابد لنا على الدوام من تقديم تاريخ «عصر النهضة» أكثر فأكثر، - قد استخلصت فعلاً. والأشخاص الذين ينسب اليهم الفضل فى الكشف عن جذور «عصر النهضة» هم اميل جيهارت وهنرى تود ولويس كوراجوه وبول سباتييه وثمة الفكرة القائلة بانتساب «عصر النهضة» الى العصور الوسطى، فالى أى حد تكامل تكوينها فى وقت مبكر مثل عام ١٨٧٧؟ ذلك ما يكشف عنه كتاب «عصر النهضة» الذى ألفه وألتر باتر، وفيه عمد بغير مقدمات وبغير بحث قاطع واضح، الى

(*) كارمينا بورانا مجموعة من الاغانى معظمها باللاتينية وبعضها بالالمانية كتبها الجوليارد أو العلماء الجوالون فى القرنين ١٢، ١٣ (المترجم)

مفهوم لفظة النهضة، فرص تحته كل ما حوته العصور الوسطى من أشياء اجتذبت نظره بما حوت من تلقائية وروعة - فقد فعل ذلك مثلاً بالباكورة الفرنسية الأولى في القرن الثالث عشر وهي أوكاسين ونيقولت Aucassin et Nicolette حيث عدّها من إرهاصات «عصر النهضة» .

وفي ١٨٧٩ أصدر اميل جبهارت وهو كاتب مقالة ممتاز ومؤرخ مبدع للثقافة كتابه «أصول عصر النهضة في ايطاليا Les origines de la Renaissance en Italie» وقد اتفق تصوره لطبيعة «عصر النهضة» مع ما تصوره بركهات عنها ، حيث قال : « لم تكن النهضة في ايطاليا فحسب تجديدًا للأدب والفنون ناتجا عن عودة العقول المثقفة الى الأدب الكلاسيكي احياء وانتهالا ، وعن تهيئة السبل لتدريب أفضل للفنانين الذين عادوا الى استكشاف ما بالمدرسة اليونانية من احساس بالجمال ، وانما هي جماع الحصيلة المركبة للحضارة الايطالية ، هي التعبير الصحيح لعبقرية ايطاليا وحياتها الخلقية (٣١) . على أن ما اقتصر بركهات فيه على اشارة مترفة ، قد تقبله جبهارت تقبلا تاما ، حيث قال : « الواقع أن النهضة الايطالية تبدأ قبل عهد بترارك ، اذ أنه حدث منذ أيام مثالي بيزا وتجلي في أعمال جيوتو ، وفي عمارة القرنين الثاني عشر والثالث عشر ، أن تجددت الفنون . . . واذن فأصول النهضة قاصية عريقة في القدم ، وتسبق بأشواط بعيدة الثقافة الأكاديمية التي نشرها أدب القرن الخامس عشر » (٣٢) .

وعندما ظهر كتاب بركهات « حضارة عصر النهضة Civilization of the Renaissance » في ترجمة فرنسية قام بها م . شमित في ١٨٨٥ ، وضع جبهارت السؤال بطريقة أدق قليلا (٣٣) . فقال : ان النقاط التي ترتبط عندها النهضة بالعصور الوسطى لا تكاد تستبان عند بركهات ؛ ولذا وجب أن يسلط ضوء أسطع على كتابه عند أطرافه . وقد تولى جبهارت نفسه تسليط ذلك الضوء على بداية الكتاب . فانه في كتابه «ايطاليا المستيقية : تاريخ النهضة الدينية في العصر الوسيط (١٨٩٢) L'Italie mystique : Histoire de la Renaissance religieuse au Moyen-Age واصل البناء فوق ما أسماه « بمصادره » متخذًا من يواقيم من فلوريس (وهو المتصوف الكالابري الذي ظهر في أخريات القرن الثاني عشر) وفرانسيس الأسيسي نقطتي البداية والانطلاق للحركة الفكرية بأسرها .

والواقع أن هذا لم يعد يعتبر شيئا جديدا . وفضلا عن ذلك ، فإن ميشليه كان من هذه الناحية ، قد استطاع بكل ما أوتي من قوة وفي

أوسع دائرة ممكنة نثر البذرة التي رآها غيره من الناس وهي تثبت ناجمة من الأرض . وفي اعترافه اللاهث المنفعل الذي صدر به كتابه في تاريخ النهضة كان مدار البحث فعلا هو : لماذا تأخرت النهضة ثلاثة قرون؟ (٣٤) والواقع أنها أعلنت عن نفسها مرارا وتكرارا : فعلت ذلك في القرن الثاني عشر بظهور « أنشودة البطولة الملحمية الفرنسية القديمة Chanson de geste » وأبيلارد والأب يواقيم ، وفعلت ذلك في الثالث عشر بظهور الرسالة الخالدة *Evangelium aeternum* وهي نشرة الدفاع الجبلي التي أذاعها الفرنسيسكيون الذين قامت على اكتافهم الدعوة ، وفي الرابع عشر بظهور دانتى . كتب ميشليه : والواقع أن العصور الوسطى كانت ميتة فعلا في القرن الثاني عشر ، وأن ما أخر « عصر النهضة » ليس إلا ما أبداه العصر الوسيط *Le Mayen-Age* من مقاومة عنيدة للعودة الى أحضان الطبيعة (وطريقة ميشليه التشبيهية *Anthropomorphic*) في التفكير معروفة للجميع) .

وقد شاعت هذه الأفكار بين الناس جميعا بفضل ميشليه ، ومنذ تلك اللحظة أصبح من الميسور فهم كيف أن والتر باتر استطاع بسهولة تامة الربط بين مفهوم النهضة وبين شخص القديس فرانسيس حتى قبل اقدم جبهات على تطوير الفكرة على أساس أكاديمي .

فلا وجه للعجب إذن ، من أن المؤرخين الفرنسيين والألمان ، وقد سار كل منهما في طريقه الخاص ، قد وصلوا الى موقع واحد ونتيجة واحدة . وقد ظهرت في ١٨٨٥ دراسة هنري تود المعنونة : « فرانسيس الأسيسى وبدايات الفن في عصر النهضة بايطاليا *Franz von Assisi* » *und die Anfänge der kunst der Renaissance in Italien* ولم يكن تود معنيا بالانتعاش الديني المنبعث عن حركة القديس فرانسيس في حد ذاتها بقدر عنايته بالآثر الذي أحدثه ذلك الانتعاش في تجديد الفنون . إذ أنه اعتبر الأمر الثاني ذا أهمية قصوى . فان ما أبداه فرانسيس من حمية شعرية غنائية ومن وجدان ذاتي ، بالإضافة الى انفعاله الجديد ، وحبه لجمال العالم ، لم تكن فحسب دافعا قويا نحو روح فنية عميقة ومادة لخيال فني جديد ، بل انه من الناحية الاجتماعية كذلك ، كانت جماعات الرهبان المتسولين *mendicant* مصدرا للدافع والباعث على ذلك الاندفاع

(*) جمعيات دينية من الرهبان نشأت في الكنيسة في أوائل القرن الثالث عشر وأهمها الدومينيكيون والكرمليون والفرنسيسكيون ، يتبعون انكار الذات واذلالها، ويعيشون على الصدقات . (الترجم)

الجديد نحو البناء . وأقدم تود متعمدا على نحو الحد الفاصل بين العصور الوسطى «عصر النهضة» : «فمن جيوتو الى رافاييل يحدث تطور مطرد متسق ، قائم على نظرة عالمية متسقة وصورة دينية كلية متسقة . فالجنوح الى الفصل بين الفن القوطى ، الذى يمتد حتى ١٤٠٠ ، وبين النهضة البادئة فى ١٤٠٠ ، (الأمر الذى لا يزال يجرى عادة فى الكتب الدراسية لتاريخ الفنون) ، معناه أنه قد فاتنا أن ندرك الوحدة العضوية التى تضمها جميعا (٣٥) . ويرى تود أن المضمون الفكرى للعملية هو تحرير الفرد : « الذى استطاع أن يأخذ حقوقه قهرا تلقاء جمهرة الشعب الحاشدة بواسطة تصور شخصى وانسجامى للاحاساس بالطبيعة والدين - وهو لا يزال فى جملته داخل حدود العقيدة الكاثوليكية ، وان أخذ فعلا يتجاسر عن غير وعى منه الى الخروج عن تلك الحدود » . « والدافع الجوانى العميق الذى يحدث مثل تلك المعجزات انما هو الحساسية المستيقظة المفرطة الفردية » . فالى أى حد تشوهت صورة فرانسيس ، وإلى أى حد بولغ فى أثر نفوذه على تطور الثقافة الايطالية ؟ - تلك أمور لا حاجة بنا الى بحثها عند هذه النقطة .

ولم يكن هنرى تود هو المصدر الروحى للتقدير الواسع الانتشار الذى يلقاه فرانسيس فى الدوائر الجمالية . اذ أن كتابه ظل مقصورا على دائرة ضيقة هى دائرة المهتمين بتاريخ الفنون ، ومن ثم راح تود فى شئ من التكدر فى مقدمة الطبعة الثانية (١٩٠٤) ، يدعى لنفسه شرف تخطيط الصورة الجديدة للقديس فرانسيس قبل أن استهوى ساباتييه قلوب العالم بزمان طويل بكتابه « حياة سسان فرانسوا دى أسيسى » (١٨٩٣) .

على أن عمل بول ساباتييه ظل خارج حومة النزاع فيما يتعلق بموضوع أصول « عصر النهضة » ، من حيث أنه لم يعن ابتداء - على العكس من جبهات وتود - بتحديد العلاقة بين فرانسيس والنهضة ، بل بوصف حياة القديس ذى الالهام ، بكل ماحوت من ألوان ولحون ممتازة وقوية . ومن الشائق أن الصورة المعجبة والبعيدة عن الدقة التى دبجتها يراعة ذلك اللاهوتى البروتستنتى الفرنسى فى كتابه ذى الطابع الشعرى اللطيف تمثل القديس روحا ذاتية subjective غنائية شعرية ، تمكن من غزو مافى العالم من جمال من أجل الاخلاص الحار القوى الذى يدخل فى الدين الحاجات الشخصية الانفعالية ؛ والذى قدر له - اذ ينحنى باحترام بنوى أمام الكنيسة العجوز الصلبة ، التى رأت مافى هذا النوع الجديد من العبادة من خطر - أن يتحول إلى

رجل أميط عنه الخداع فران عليه الأسى ، بل حتى أوشك أن يغدو شهيدا في سبيل هدفه السامى الباذخ . بيد أن هذه هي بالضبط الصفات التي أصبحت رويدا رويدا مرتبطة بمفهوم « عصر النهضة » : الحساسية الفردية ، وتقبل العالم على علاته ، ووجدان نحو الجمال ، واتجاه شخصي نحو مبادئ الدين والسلطة . ومن ثم فلعل ساباتييه أسهم أكثر من أى إنسان آخر في أحداث نقلة وتغيير في طبيعة وموعد المفهوم الذى يعبر عنه مصطلح « عصر النهضة » . فلم يعد أحد يتصور ذلك المصطلح قائما قبل كل شيء على نمو العقل ، بل على نمو القلب : أعنى فتح الأعين والروح على كل ممتاز جميل فى العالم والشخصية الفردية . والآن دفعت نظرية بركهارت حول الفردية واستكشاف العالم والإنسان الى أقصى مدى لها . وهنا دفعت الى قرار الحلفية تماما أهمية احياء الثقافة الكلاسيكية لعملية « النهضة » . فاما أن «لورنزو فاللا» توقع أن يعود استرجاع اللاتينية الفصحى النقية بأثر صحى ناجح ومجدد للحياة تماما ، وأما أن «بوليتيان» قد كتب أشد مظاهر فى الشعر اللاتينى منذ هوراس قوة وجاذبية ، وأما أن «أفلاطون» لقي التوقير فى فلورنسا بوصفه الرسول الجديد للخلاص ، - فتلك وسمات أخرى غيرها « لعصر النهضة » لم يعد لها وزن على الإطلاق فيما يبدو .

فماذا حدث ؟ الذى حدث هو أن مفهوم «عصر النهضة» ، الذى أصبح مطابقا تماما للفردية ولروح دنيوية ، قد وجب أن يمط مطا تاما حتى لقد فقد كل مرونة له . الواقع أنه لم يعد له أى معنى . فلم يكن ثم أية ظاهرة ثقافية كبرى واحدة فى العصور الوسطى ، لم تقع تحت مفهوم « النهضة » فى واحدة من نواحيها على الأقل . ولم يلبث كل ما بدا جزءا تلقائيا وفريدا من العصور الوسطى فى عهدها الأخير أن رفع منها على التدرج ، وأعطى مكانا بين مصادر « عصر النهضة » . لذا لم تظهر للأمر نهاية على امتداد البصر . فاذا كان انفتاح الأعين ، وإيقاظ النواحي الشخصية ، هو روح « عصر النهضة » فأى داع هناك لعدم توقير تلك الروح الغنائية الأخرى ، الى جوار فرانسيس بل وفوقه - وهو برناردى كليرفو ، بوصفه أول من حمل تاج « عصر النهضة » . ولو أنعمنا النظر ودققنا الفحص ، هل ترانا نكتشف أنه كانت هناك أية عصور وسطى ؟ لم تكن هنا الا خطوة واحدة لم يبرح فى الامكان اتخاذها : هي فصل مفهوم النهضة فصلا تاما من أساسها ، وهو احياء الدراسات الكلاسيكية . خذ مثلا حقل تاريخ الفن بمعناه الدقيق حيث قام بتلك الخطوة قبل ذلك بزمان طويل مؤرخ الفنون الباريسى لويس كوراجوه أحد

تلاميذ دي لا بورد . فان كوراجوه في كتابه دروس أقيمت بمدرسة اللوفر (1888) *Leçons professées à l'Ecole du Louvre* — وبخاصة في القسم الثاني منه ، الذي يدور حول «المصادر الحقبة لعصر النهضة» قد طور المبحث المزدوج القائل بأن الطراز القوطي جدد نفسه في استقلال تام بالاتجاه نحو نزعة التمشي المطلق مع الطبيعة ، وأنه نتيجة لهذا التجدد انبثقت النهضة . ومن الجلي أنه لا النموذج الكلاسيكي المبتعث ولا ايطاليا كان لهما أية أهمية عليّة في تلك العملية من النوع الذي نسب اليهما في أوقات سابقة : اذ أن أشكالا جديدة أخذت تنبثق بمواضع مختلفة من أوربا منذ أيام القرن الرابع عشر ، فأما في فرنسا ، فان الأساتذة الفلمنكيين كانوا أول من اجتلب الاحساس الجديد نحو الطبيعة والواقع . فلئن حدث في مكان آخر أن « الفردية » أصبحت المصطلح الذي استخدم لتلخيص مفهوم « عصر النهضة » ، فان كوراجوه كان يرى أن عمادها هو « المذهب الواقعي » . والاتجاه الواقعي المدقق المربك الذي اعتنقه يان فان ايك ، بدا لعين بعض العلماء أنه أبرز مثال للروح الأصيلة للنهضة . ومما يجرى وفق محاولة كوراجوه ، أن فيرنز جيفارت مؤرخ الفنون البلجيكي أفرد حصة من دراسته للفنانين ملكيور برويدر لام وكلاوس سلوتر وآل فان ايك ومن سبقوهم جعل عنوانها « عصر النهضة باقليم الشمال » (1905) *La Renaissance Septentrionale*

أما الذي يرجع اليه الفضل في القضاء النهائي على اعتبار العصر القديم الأصل والمصدر للنهضة ، فهو مؤرخ الفنون الألماني كارل نيومان — وهو مؤلف كتاب رائع عن رمبرانت . فان نيومان اتخذ الدراسات البيزنطية نقطة البداية لعمله فلاحظ أن هناك أوجه تشابه مريبة بين الاستاذية الشكلية في الفنون لدى الانسانيين الايطاليين والجذب المدرساني (الاسكولاني) عند بيزنطة (٣٦) المحتضرة . فانه وقد أحسن بالفعل احساسا تاما أن المصادر الحقبة للنهضة الحقبة انما يعثر عليها في ثنايا تطور الاحساس بالشخصية ، أي في التنبه الى الطبيعة والعالم ، وصل الى الرأي القائل بأن محاكاة القدماء ليست العنصر الحصب في النهضة ، بل هي على العكس عنصر معرقل بل حتى قاتل . ولو نظرت الى أهم النواحي الطرازية للنهضة بمعناها القديم المحدود ، وأعني بها ما أبداه أتباع المذهب الانساني من الخذلقة الرشيقية والعنجهية (القنزحة) الأدبية ، لم تجدها الا نزعة بيزنطية والا ابتعادا عن الروح الأصيلة الحصب للثقافة الغربية الجديدة التي أخذت تزدهر منبثقة مباشرة عن العصور الوسطى ، ولم تكن بوصفها ذاك لتستطيع أن تؤدي الا الى الجذب والعقم . والواقع

أن مد البصر الى العصر القديم حول النهضة الحقة عن سبيلها : « فالآن تناول الناس الأمثلة الكلاسيكية بوعي تام واتخذوا منها معايير للحياة والخلق ، والآن حرم الفن من روحه بدافع التماس ما للقدمات من الأجواء العظيمة الجبارة والایماءات النبيلة وأبعدته المهارة الاستاذية الشكلية عن كل مضمون حقيقي . »

فهل يمكن أن يكون مثل ذلك العكس الكامل للمفهوم الأصيل لعصر النهضة صحيحا ؟ أم أن مبحث نيومان المقترن بالذكاء والألمعية في طريقة العرض غير خال من قدر معين من العبقرية ؟ انى سأقتصر هنا على مجرد اظهار بضع أخطاء في مقدمته (*) الكبرى . فمن المعلوم ان فولتير نفسه في زمانه عرف أن النفوذ المباشرة للعلماء البيزنطيين اللاجئين في احياء الثقافة العليا لا يمكن أن يكون كبيرا . فان أظهر بعض أتباع المذهب الانساني بعض السمات التي تذكرنا ببيزنطة ، فليس مرد ذلك أن تلك السمات تجيء من بيزنطة . وحتى لو فرض أنه كان لبيزنطة فعلا نفوذ معين على الحياة الأدبية ، فمن المحقق أن « عصر النهضة » لم يكتسب عن تلك المدينة نموذج العهود القديمة في الفنون التصويرية . وأخيرا لو فرض أن الكلاسيكية أدت الى روح التزام اللزمات والى الجمود في اطواء بيزنطة المصابة بالشيخوخة ، فما أعظم اختلاف أثرها عن ذلك في ايطاليا ، حيث وقعت على أرض بكر حقا تنبض فوقها حياة شعبية خصبة ناضجة . ومن المقطوع به أن الغاء العنصر الكلاسيكي من « عصر النهضة » لا يمكن أن يساعد على توضيح المفهوم .

(*) يشير الكاتب هنا الى القياس المنطقي في احتوائه على مقدمة كبرى ومقدمة

صغرى ونتيجة : المترجم .

ألم يكن الأفضل أن يعتمد الناس الى أحد أمرين : فاما التوقف التام عن استخدام مصطلح النهضة في الوقت الحاضر أو اعادته الى معناه الأصلي المحدود ؟ ولا بد أنه قد اتضح مما ألم بذلك المفهوم من تقلبات أن التناقض بين العصور الوسطى « عصر النهضة » ، الذي لم يبرح بعد من المسلمات الأساسية ، ذلك التناقض لم يحدد بعد التحديد الكافي ، ولو جاز أن يظهر في النهاية ان له معنى معقولا . وقد اتخذ العلماء على الدوام فكرة غامضة عن « الثقافة الوسيطة » جعلوها نقطة بداية لهم ، وهي فكرة استخدموها باعتبارها النقيض المطلق المقابل للفظ « عصر النهضة » ، بغض النظر عن نتائج التبكير بنهاية العصور الوسطى قليلا أو تأخيرها قليلا ، رغبة في تيسير ظهور ثقافة جديدة . ومع ذلك فهل حدثت فعلا محاولة جادة في أى يوم من الأيام لوضع تعريف واضح وإيجابي لذلك المفهوم : الثقافة الوسيطة ، التى هى النقيض المسلم به لكلمة « عصر النهضة » ؟ لقد تم منذ زمن بعيد رفض رأى ميشليه الذى يجعل من العصور الوسطى مثابة لكل ما هو راكد وتافه وميت . وفضلا عن ذلك ، فإن تضسييق حدود « عصر النهضة » كمفهوم ، لم يكن فحسب غير مرض فى ناحيتها المتصلة بالقرون الوسطى : بل ان العلاقة بين « عصر النهضة » والاصلاح الدينى بوصفهما ظاهرتين ثقافيتين كانت أبعد ما تكون عن التحديد المضبوط .

هذا الى أن أهل الرأى كانوا يتسرعون دائما فى قبول أن القرن الخامس عشر والنصف الاول من السادس عشر ، ينبغى أن يعد « عصر النهضة » بدون تحفظ ، وذلك فى ايطاليا على الأقل . فهل بحث أحد من العلماء بالقدر الكافى كم من العناصر الوسيطة القديمة للثقافة واصلت العيش الى عهد متأخر من القرن السادس عشر بل تجاوزته ، حتى بعد أن علت كلمة الروح الجديدة ؟

وأخيرا هل كانت نهاية « عصر النهضة مسألة منتهية حسم فيها الخلاف ؟ فقد يذكر القارئ أن مصادر ذلك العصر درست بغاية الجد والاهتمام ، غير أن العلماء ظلوا قانعين عادة فيما يتعلق بانتقاله الى عصر الباروك Baroque والحركة المضادة للإصلاح الديني Counter Reformation بإطلاق التعميمات التي تبلغ حد القول بأن الحركات الهسبانية (*) واليسوعية قد جلبت الموت المبكر على النهضة الحيوية الحقبة بايطاليا ، جالبة عليها الانحدار الى درك التمسك باللزمات ، وان حدث في الجهة الأخرى من جبال الألب أن سمح لروح «عصر النهضة» أن يواصل العيش حتى عهد متأخر من القرن السابع عشر . وهنا أيضا احتاج الأمر الى الأدلاء بإيضاح عما يريد الناس فعلا فهمه من مصطلح «عصر النهضة»، وعن علاقته بالتيارات الفكرية في القرن السابع عشر .

والحق انه كانت ترتسم وراء هذه المسألة الأخيرة مسألة أخرى : هي أن علاقة « عصر النهضة » بحركة « الاستنارة » الكبرى لم يكن بد من أن تتطلب توجيه الالتفات اليها في النهاية . فهل كان « عصر النهضة » فجر الاستنارة ؟ وهل هناك رابطة اتصال بين «عصر النهضة» «والاستنارة» أم ان هناك بالحرى تباينا بينهما ؟

لقد راح العلماء يفترضون متعسفين دائما أن ثغرة عظيمة ترقد بين العصور الوسطى « وعصر النهضة » (وان اظهرت الايام أكثر فأكثر الا سبيل الى العثور على هذه الثغرة) ، وأن رجل « عصر النهضة » في حدود أشد سماته الجوهرية يمثل بالفعل الانسان العصري . ولكن السؤال جرى على النحو التالي : الا يمكن أن يظهر نتيجة لفحص أكثر دقة أن الخطوط الكبرى الفاصلة تقع على الأقل بنفس الدرجة من الوضوح بين « عصر النهضة » والثقافة الحديثة ؟

ان أحدا لم يقدم حتى اليوم جوابا مرضيا عن كل هذه الأسئلة ، بل ان أحدا لم يكد يشرع حتى الآن في الرد على بعضها . الحق ان مسألة « عصر النهضة » لم تدرس حتى الآن بأية حال من كل نواحيها .

وفي زمن أبكر من زماننا كان عصر « النهضة والإصلاح الديني » في العادة يعتبران معا فجرا لعصر جديد . ولكن ذلك النوع من الاتجاه انما هو الاتجاه التاريخي لأصحاب المذهب العقلاني . ذلك أن جيلا من أتباع المذهب العقلاني التحرري ، لما لم يعد يدرك مدى تباعده عن

(*) الحركة الهسبانية : الدعوى الدينية للكنيسة الاسبانية (المترجم) .

البروتستنتية الباكرة - اعتقد أنه مستطيع أن يجد في هاتين الحركتين التحرير الكبير للروح ، والتحطيم النهائي للأغلال عن الأيدي وإزاحة الغشاوات عن الأعين . وبدت الحرية والصدق كأنما هما نصيب الحركتين جميعا ، على حال يناقض ما صدر من لاهوت العصور الوسطى وكنيسة العصور الوسطى من خداع واضطهاد . بيد أنه عند المزيد من بحث التفاصيل، لم يتمالك العلماء من الحكم بأن مضمون «عصر النهضة والإصلاح الديني» ، لم يسيرا متوازيين إلا إلى مسافة قصيرة جدا . وقد حدث في فرنسا وحدها أن التيارين فاضا فوق مجرى واحد في البداية : فان دائرة المحيطين بمرجريت دي نافار - نصيرة رابليه وكلمنت ماروه (*) ولوفيفر دي إيتابل (**) ويونافنتور ديسبريه (***) - لم تكن تستطيع أن تميز حتى ذلك الحين بين نزعات «عصر النهضة ونزعات الإصلاح الديني» ، على أن ذلك بين نزعات «عصر النهضة ونزعات الإصلاح الديني» ، على أن ذلك الانسجام بينهما لم يلبث أن انتهى بظهور كالفن ، وتراعى الأمر في النهاية إلى أن التباين بين المبدأ الديني الجديد والثقافة الجديدة ، أوشك أن يصير أقوى بتلك البلاد منه بالأقاليم اللوثرية : فبظهور رونسار وزمرته خلت النهضة الفرنسية خطوة التقهقر النهائي وارتفعت في أحضان الكنيسة الأم . فان ما طبع عليه البروتستنت من تقوى متشددة ، وما أخذوا به أنفسهم من تطهر وما لهم من دافع عنيف إلى العمل ، بالموازنة لما عليه «الإنسانيون» من هدوء بل من عدم مبالاة كثيرا ما اجتمع اليهما الحفة والمرح - أمور من شأنها أن جعلت «الإصلاح الديني وعصر النهضة» أمرين متباينين لا تعبرين مترابطين عن روح واحدة حقا . ولعل أشد ما فرق بينهما ، الطابع الشعبي الأصيل لحركة «الإصلاح الديني» ، وذلك بضد النعرة الاعتزالية التي غلبت على النهضة بسبب ما اتصفت به من ارتباط بالبلاط أو تعمق علمي أو حتى عنجهية متعالية أحيانا . لقد كانتا نقيضين متقابلين ، لا كيانا واحدا للثقافة العصرية يسطع ضياؤه ويهدي الناس بشكل مزدوج .

ومما زاد نزعة هذا التناقض بين النهضة والإصلاح الديني قوة ، ذلك المقال (١) المقنع الذي أصدره ارنست ترويلتش (Troeltsch)

(*) ماروه (١٤٩٥ - ١٥٤٤) شاعر فرنسي ولد في كاهور . (المترجم)

(**) لوفيفر (١٤٥٥ - ١٥٣٧) لاهوتي من أتباع كالفن . أول من ترجم الإنجيل

كاملا للفرنسية . (المترجم)

(***) يونافنتور (توني ١٥٤٤) رواية وشاعر فرنسي ، خادم خاص لمارجريت

فرانسوا الأول ، ترك مجموعة روايات . (المترجم)

وأظهر فيه أن الإصلاح الدينى ليس معناه اشراق فجر الثقافة العصرية بأية حال ، وأن البروتستنتية الباكورة انما هى فى حد طبيعتها وفحواها - استمرار للمثل العليا الوسيطية الأصيلة للثقافة ، وذلك بينما الروح الحديثة التى كتب لها فيما بعد أن تجد أداة التعبير عنها فى حركة الاستنارة وفى أفكار التسامح وفى الايمان بحق الفرد فى ابداء رأيه . الشخصى فى كل المسائل المتعلقة بالضير ، أمور مهتدت لها « النهضة » السبيل . والحق ان البروتستنتية الباكورة تعد امتدادا فى عمر العصور الوسطى ، ما دامت نقطة الابتداء التى يستمسك بها ، هى أن فكر العصور الوسطى يعنى أن يتخذ العقل اتجاها قاطعا محضا يضع الكنيسة - باعتبارها الجسم الحى والهيئة المنوطة بالوحى المباشر من الله - فى صدر الصورة نصا ، ويعترف بأن الغرض الوحيد للفرد وللبنشركة كافة هو بذل مجهوداتهم فى سبيل الخلاص ، دون أن يشغلوا أنفسهم بالحضارة العلمانية بوصفها كذلك . وقد استمسكت البروتستنتية الباكورة بغير تحفظ بالسلطان الاجبارى للمذهب الدينى ونفرت من الحضارة الدنبوية على أساس من مبدأ لا يقل قوة عما فعلته الكاثوليكية الوسيطية . « وازاء هذه الظروف ، يتضح أن البروتستنتية لا يمكن أن تكون المثل المباشر لبداية العالم الحديث . وانما هى على عكس ذلك تبدو فى الوقت الحاضر كأنما هى تجديد وتقوية لمثل أعلى لثقافة تكبلها الكنيسة بالاغلال أى رد فعل كامل للفكر الوسيطى يلتهم بدايات ثقافة دنبوية حرة ثم انجازها » .

فكان الإصلاح الدينى ادن فى مناقضة حادة منه لاتجاهات النهضة، يكاد يتحدى الثقافة ويناصبها العداء : وذلك هو مدى ما بلغته وجهة نظر ترويلتش المدهشة . على أنه وقد أذعن بعد ذلك للنقد الذى وجهته اليه جهات كثيرة ، هاد فسلم بأن الإصلاح الدينى تمكن فى نقاط كثيرة أيضا - وان لم يكن ذلك هدفه الأول - من ايجاد « التربة الجديدة » التى أقيمت عليها أسس الأشكال السياسية والاجتماعية الجديدة : بفضل خروج نصف أوربا من دائرة السلطة البابوية الشاملة . والغاء هرم المناصب الكنسية والنظام الديرى ، وإبطال المحاكم الكنسية ، ومصادرة أملاك الكنيسة واستخدامها فى أغراض سياسية وثقافية ، والقضاء على العزوبة واحتراف الزهادة .

ومع ذلك ، فلا يعنينا هنا سلامة مبحث ترويلتش ومدى قدرته على الصمود فى حد ذاته ولا التفريق الضخم الذى أقامه بين أهمية مذهب

كالفن والتعميديين بالنسبة للتاريخ الثقافي من ناحية وبين المذهب اللوثرى من ناحية أخرى (الذى يحقر ترويلتش من شأنه إلى أقصى حد) وانما الذى يعنينا هو نتائج استبصاراته الجديدة وأثرها فى مسألة عصر النهضة .

فلو حدث حقا أن الثقافة الوسيطة واصلت انسيابها فعلا تحت « عصر النهضة » حتى فاضت فى غدير « الإصلاح الدينى » ، فإن الخط الفاصل بين العصور الوسطى « وعصر النهضة » لا ينبغي فحسب أن يرسم رأسيا بل وأفقيا أيضا . ففى تلك الحالة ، لا يكون « عصر النهضة » بداية لعصر جديد الا بدرجة ضيقة وإلى حد صغير . وتلك هى الحقيقة التى استطاع ترويلتش مهما يكن مبلغ ما فى رأيه فى البروتستنتية من الصحة ، ايضاحها بدرجة تفوق فى وضوحها كل ماتم قبل ذلك : إذ أن « عصر النهضة » لم يحدد بأية حال ثقافة القرن السادس عشر فى جملتها ، وانما ناحية واحدة هامة منها فقط . وان مجرد ذكر أسماء سافونا رولا(*) ولوثر وتوماس مونتسر(**) وكالفن ولويولا(***) لفيه الكفاية لانكار أن لفظة النهضة مرادفة لثقافة القرن السادس عشر . إذ مانحن بحاجة أن نؤكد أن هذه الشخصيات القوية جميعا غارقة لآذانها فى انتسابها إلى القرن السادس عشر ، بعيدة كل البعد عن كل صلة « بعصر النهضة » . ذلك أن « عصر النهضة » كمفهوم لا يغطى الا ناحية واحدة من نواحي العملية الغنية للحضارة التى لم تقتصر قبل كل شئ على الفنون والعلوم والآداب . وانما هو يقتصر على تثقيف نخبة ممتازة من الرجال ولا يزيد . ولعله لا يضم تلك النخبة الممتازة الا فى شطر من جوهره المعقد والمتناقض . أما التطور الثقافى فانه يواضل المفيض من دون « النهضة » . فاما « النهضة » فليست الا ظاهرة سطحية جدا ، على أن التحولات الثقافية الحقة الجوهرية فاضت مباشرة من العصور الوسطى (٢) . وعندى مع ذلك أن هذا يبدو ضربا من المبالغة فى وجهة

(*) سافونا رولا (١٤٥٢ - ١٤٩٨) صاحب الفكرة فى انشاء جمعية الرهبان الدومينيكيين ، جاول بغير نجاح أن ينشئ بفلورنسا دستورا ديمقراطيا دينيا ، اتهم بالهرطقة وأعدم حرقا . (المترجم) .

(**) توماس مونتسر (١٤٩٠ - ١٥٢٥) مؤسس طائفة التعميديين .

(المترجم) .

(***) اجناطيوس ليولا (١٤٩١ - ١٥٥٦) مؤسس جمعية الآباء اليسوعيين .

(الجزويت) .

(المترجم)

نظر صحيحة في حد ذاتها . وسنعاود الآن اقتباس عبارات بركهارت الحكيمة ، ولكن مع مدلول آخر لها في هذا المقام : « ما كانت النهضة لتصل الى تلك الأهمية العالمية التي بلغتها لو أن في الامكان فصل عناصرها بعضها عن بعض بمثل هذه سهولة » . ومع ذلك ، فما يستطيع أحد أن ينكر أن النهضة حلة قشبية مما يلبس يوم الآحاد .

أم أننا لا نملك حتى الآن الا منظرا للنهضة مفرط الضيق ؟ هل نحن نراها في صورة أضخم كثيرا بالوازنة الى بناء الثقافة الشعبية الرابض تحتها ؟ وهل عسانا أن نكون مغالين في تقدير افراطها وسرفها وبالتبعية صفتها العصرية ؟ الواقع أن الصورة الحادة الواضحة التي تصورهابركهارت لا تزال مطبوعة على شبكية أعيننا بشكل لا يمحي - وهي صورة تقوم سماتها على احساس بالشخصية حر لا كابح لجماحه وعلى حمية وثنية نحو العالم ، فضلا عن عدم اهتمام بالدين ، بل احتقار له . ويحتمل أن النهضة نفسها كانت مغرقة في طابعها الوسيطى بدرجة أكثر مما تعودنا . وبهذه الطريقة لابد أن الثغرة التي تفصلها عن الاصلاح الدينى، والتي تبدو كأنما أصبحت بالغة العرض والاتساع ، سيتجلى أن عبورها ليس - مع ذلك - بالأمر العسير .

ولعمري أن روح « عصر النهضة » لأقل عصرية بكثير مما يجنح الناس على الدوام الى اعتقاده . وهناك نقطة تناقض ثابتة مقررة بين الثقافتين الوسيطية والعصرية ، هي أن العصور الوسطى كانت تفرض سلطانا ملزما على كل عقل ومعايير قاطعة لكل ما هو فكرى - وليس ذلك بقاصر على ناحية الدين ، وفي أعقابه الفلسفة والعلوم ، بل وأيضا في مناحى القانون والفنون وأدب اللياقة (الاتيكييت) والتسلية . أما العصر الحديث فانه يقرر حق الفرد في تحديد طريقة حياته ومعتقداته وأذواقه ولكن أين اذن يقف « عصر النهضة » ؟ المحقق أنه لا يقف في الجانب العصرى (٣) . اذ أن ما يدمع « عصر النهضة » بميسم الثقافة القائمة على الأسانيد والسوابق القاطعة ، لا يقوم فقط على توقيره الحسير النظر للقديم بوصفه مرجعا ثبتا ومثاليا ؛ بل ان روحه بأكملها مفرطة في سمتها المعيارية Normative التي تبحث عن موازين سمرمية الصحة لكل من الجمال أو السياسة أو تدبير الملك أو الفضيلة أو الصدق . وسواء تناولنا بالدراسة دورر أو ميكافيللى أو أريوستو أو رونسار ، فانهم جميعا يحاولون البحث عن أنظمة للفن أو المعرفة تقتاز بأنها غير شخصية متسمة بدقة التحديد ، وعدم الابهام وكمال التعبير .

ولم يظهر أحد منهم تنبها الى ما يتصف به الانسان من حيث أعمق دوافعه من تناقض وتلقائية بعيدة المنال تفوق كل وصف . وهنا تحوم الشكوك ولو للحظة وجيزة ، حول مذهب الفردية في « عصر النهضة » وهو الذى قبله الجميع بلا تحفظ وهل هو الفرض النافع المفيد كما يبدو فى الظاهر ؟ غير أننا نميل الى اجمال تلك الشكوك فى الوقت الحاضر .

وقبل أن تحدد العلاقة بين « عصر النهضة » والاصلاح الدينى بوضوح ، وجب أن تصلح غلطة خطيرة سرت فى ذلك الوقت فى نظرة الناس الى النهضة - وهى الفكرة التى تدور حول طابعها الوثنى أو على الأقل المناهض للدين . ومن المقطوع به تماما أن لبركهارت نصيبا كبيرا فى تطوير تلك الفكرة . فانه أفرد جانبا عظيما من التفاته لدراسة الخصائص الوثنية فى مذهب الانسانيين . ثم ان تأكيده القوى على الارادة الحرة فى شئون الضمير وغلبة الطابع الدنيوى على رجل « عصر النهضة » ، كانت فى حد ذاتها آية كافية للدلالة على أن رجل « عصر النهضة » الحلق أبعد الناس عن المسيحي الحلق فى تفكيره . وفيما عدا ذلك ، ألم تكن كتابات الانسانيين ابتداء من بوجيو وفاللا حتى ارازموس ، طافحة بكل الوان السخرية بالكنيسة والرهبان ، دافقة بالتشكك والتعالى الممتلئ بالعنجهية ! وحتى بير بايل نفسه فى زمانه قد اقتنع بأن هؤلاء الأقوام جميعا لا ينطوون الا على - «النزr اليسير من الدين» . واستطاع بركهارت أن يصرح : « بأن الدين بايطاليا فى « عصر النهضة » (عدا ما لعله جاء فى صورة الخرافة) لم يبق حيا حقا الا فى صورة الفن » (٤) .

وهنا ينطوى الموقف على أفكار خاطئة جديدة . ففي المقام الاول ، لم تكن عادة السخرية من الكنيسة أو رجالها أو التعالى عليهم بعنجهية مقصورة بأية حال على أصحاب المذهب الانسانى ولا اعتبرت موضوعا اختصوا به . وانما هى شىء واسع الانتشار جدا منذ بداية أيام الفلسفة المدرسانية Scholasticism ولقد بلغ الأمر أن مذهب ابن رشد Averroism انتشر فى القرن الثالث عشر نفسه الى جوار توماس الاكوينى . فحتى فى ذلك الزمان شاع فى قاعات محاضرات جامعة باريس وبمدن ايطاليا وبلاطات أمرائها ، وجود جيل من « زنادقة الصالونات » الذين تفاخروا بنبذهم لفكرة الخلود واستطاعوا أن يقيموا بينهم وبين الكنيسة سلاما رائده الحذر . وهم القوم الذين حكم عليهم دانتي بالخلود فى جهنم تحت اسم الأبيقوريين . وكما هو

معروف ، كان جيوتو نفسه موضع تلك التهمة . وليس ثم موضع يتضح فيه ، مثلما يتضح هنا ، كم من العسير على الانسان أن يرسم خطوطا فاصلة دقيقة في التاريخ الثقافي . ولا تنس أن دانتي نفسه الذي شهد والد صديقه جويدو كافالكانتي يتسعر في النواويس المتأججة الى جوار فاريناتا من أوبرتي ، شهد استاذ مذهب ابن رشد ، سيجردى برابانت ينعم في الفردوس السماوي الى جوار توماس نفسه بين مصابيح اللاهوت (٥) .

فاذا أمكن أن يحدث هذا لدانتي ، وجب أن نصطنع نحن الحيلة وألا نسّم « عصر النهضة » بمجافاة المسيحية على أساس فلذة صغيرة من القدح وطائش الحفة . وفوق هذا ، فإن النهضة بأكملها لا تتألف بأية حال من الانسانيين غير الاتقياء أو ذوى السلوك المجرد من التقوى . فلو جاز أن الطبيعة الحقة والمدلول العميق « لعصر النهضة » تجلت حقا فيما اتصفوا به من عدم اكتراث ، فإن معنى ذلك وجود سخف غريب في مفهوم تلك الظاهرة الثقافية العظيمة بمجموعها ، وذلك أنه لاشك أن كل انسان على دراية تامة بأن فن النهضة بكل ما حوى من سدى ولحمة من الكلاسيكية والتجديف ، كان ولا يزال مسيحيا مادة ومحتوى ، وأنه لا يقل في ذلك مسيحية عن الفن الوسيطى قبله وفن الحركة المضادة للإصلاح الدينى بعده . وسواء تناولنا بالدراسة الفن الرومانسكى والقوطى ، أو فن سيينا وطرائق جيوتو Giottesque ، أو الفلمنكيين ، أو أبناء الأربعينات (القرن الخامس عشر) ، أو ليوناردو ورفاييل ، أو فناني فيرونا وجويدوريني ، وواصلنا متابعتهم صعودا حتى مراقى الباروك فى أعلى ذروته ، لوجدنا أن الهدف المقدس والموضوع المقدس هما على الدوام مصدر الالهام الرئيسى للفن . ويفترض كل انسان أن فن العصر الوسيط تولد عن أعماق مشاعر التقوى . وفوق هذا فإن أحدا لا يستطيع الشك فى التقوى الصارمة المخلصة التى امتلأ بها قلب الذين اعتنقوا حديثا المذهب الكاثوليكي الذى نقاه وطهره مجمع ترنت وجماعة اليسوعيين . وهل يعقل لفن « عصر النهضة » ذاتها فيما بين هذين الأمرين ، أن يكون الطابع الغالب فيه ادعاء للتقوى أو تظاهرا مصطنعا بها الا فى حالة قلة ؟ وهل ينبثق أعظم ازدهار للفن عن أوهى أنواع الالهام ؟ أفلا تكون نتيجة ذلك أن يستعصى علينا تماما فهم « عصر النهضة » ؟

وبديهى أن الانسان لابد أن يعرف الأمر معرفة أصوب متى تذكر الشخصيات الفردية ذاتها ، مسقطا من حسابه الى حين الفكرة العامة عن اتصاف « عصر النهضة » بالوثنية . فما الوثنية الا القناع الذى ارتداه الأفراد ليحوزوا الامتياز ؛ أما أعرق طوايا الأنفس لدى معظم الشخصيات فقد انطوت على ايمان دينى راسخ الأسس . وربما اتخذنا من تقوى مايكلانجلو البطولية رمزا لما صيغ منه قلب النهضة فى هذه وغيرها من النواحي .

وقد بالغ الناس مبالغة مفرطة فى تقدير عنصر الوثنية فى النهضة . والذى حدث حتى فى أدب الحركة الانسانية - وهو المضمار الوحيد الذى انطلق فيه لها العنان - هو انها لم تستول على شيء يمكن أن يشابه المكان الذى كان من المنتظر لها أن تحتله . ولاشك أن نورا مبالغا فيه قد سلط على ما سمي بالوقاحات الوثنية ، التى لم تزد غالبا عن موضوعات جديدة من الطنطنة والتعاضم والثقة بالذات ؛ على حين أن الأساس العريض لليقين المسيحى فى مؤلفات الانسانيين ، ذلك الأساس الذى لم يداخله أى وهن رغم ما يشوبه من آراء الرواقيين ، قد ترك مغمورا بدامس الظلام . ولقد تمنى بترارك بوكاتشيو لو وضع العصر القديم بأكمله فى خدمة العقيدة المسيحية (٦) . ولو استعرضت من أعقبهما من شخصيات لوجدت أنهم لم يفصموا مطلقا بين حبهما للقديم الوثنى وبين العقيدة المسيحية - الأمر الذى قد يفترضه المرء لو أخذ الأمور على ظواهرها

والآن وقد خففنا على هذا النحو الفكرة التى تتهم « عصر النهضة » بعدم المسيحية ، فإن التباين بين عصر النهضة والاصلاح الدينى يفقد الشيء الكثير من حدته . كما أنه يتضح تماما أنه يوجد بين التيارين الثقافيين من النواحي المشتركة أكثر مما كان يبدو ممكنا ، بالنظر الى التباين العظيم فى موقفهما من الحياة والعالم . وقد أدت أبحاث كونراد برباخ العالم اللغوى الألمانى الى ايضاح أشياء عجيبة فى هذه النقطة حول انتماء الأصول المشتركة لكل من النهضة والاصلاح الدينى الى دائرة أفكار واحدة . اذ أوضح ذلك العالم أن النهضة والاصلاح الدينى (بما فى ذلك الحركة الكاثوليكية المضادة للاصلاح) اشتركا من حيث بدايتهما فى فكرة ، هى توقع الخلاص ، وهى نواة عريقة القدم لفكرة عن التجديد الفكرى . ولا يتضمن ذلك بطبيعة الحال أن الظاهرتين جاءتا نتيجة لتلك الفكرة . فان أحدا لن يرضى أن يحاول قبول تفسير كهذا مفرط المثالية Ultra-idealistic يقوم على نظرة ذات جانب

واحد . والنهضة وحركة الاصلاح الدينى كانتا ثمرة التطورات الثقافية للعصور الوسطى بكل ما حوت من تركيب معقد ، فهما من ثم وليدتا عوامل فكرية واقتصادية وسياسية . بيد أن مما له دلالة الهامة أن الأفكار التى ملأت صدور من تصدوا لشرح الحركتين الكبيرتين انبجست جزئيا عن جرثومة واحدة .

ولست أنكر أننى أهملت قصدا هذه العلاقات أثناء أبحاثى السابقة فى كيف أن التنبه الى الاحياء أو الاسترجاع أو الميلاد الجديد أو التجديد ، ما لبث رويدا رويدا أن تطور عند شراح « عصر النهضة » وقد آن لنا الآن أن نوضح أن فكرة « استرجاع الأدب الرفيع » التى نلتقى بها عند رابليه ، ان هى الا تقليد لأمل أوسع كثيرا فى الاحياء شغل العقول أمد قرون عديدة . والآن صار من الممكن منح الراى القائل بأن يواقيم من فلوريس هو الطليعة والرائد الأول للنهضة ، موطىء قدم أقوى وأثبت داخل سلسلة من الأفكار يمكن تحديدها بدقة .

وينحصر الأصل فى السلسلة الكاملة للأفكار فيما ورد فى « العهد الجديد » من فكرة عن الميلاد الجديد ، وهى بدورها فكرة مغروسة جذورها فى أفكار التجديد التى أوردتها المزامير وأسفار الأنبياء (٧) . ثم ان الأناجيل والرسائل عرفت العقول بأفكار عن التجديد والميلاد الجديد وتجدد التكوين ، وهى أشياء يرتبط بعضها بتأثير الاسرار المقدسة وبخاصة التعميد والعشاء الربانى ، ويرتبط البعض الآخر بتوقع الخلاص النهائى ويرتبط بعضها الآخر بالتحول بالانسان الحى الى حالة النعماء والبركة (٨) وقد استخدمت النسخة اللاتينية من الكتاب المقدس Vulgate مصطلحات الميلاد من جديد Renasci والتجدد Regeneratio والحياة الجديدة Novavita والتجديد Renovari والابداع الجديد Renovatio والاصلاح Reformari .

ثم ان هذه الفكرة الدينية ، القائمة على السر المقدس وفلسفة الحشر والنشور والآراء الخلقية ، أى فكرة التجديد الروحى ، ما لبثت أن اكتسبت مضمونا جديدا عندما حدث فى أخريات القرن الثانى عشر ، أن يواقيم الفلورىسى (Floris) حولها الى توقع لتحول جديد أوشك حقا أن يلم بالمسيحية . والحالة الأولى فى العالم ، وهى التى ورد ذكرها فى « العهد القديم » ، انما هى حالة الشريعة والقانون ؛ والحالة الحالية حال « نعماء وبركة » ، بيد أنها سيقبها سريعا حالة نعماء أشد وأجزل من النوع الذى يعدنا به انجيل يوحنا (٩) . وقد أسس العصر الاول فى ظل

المعرفة ؛ وأسس الثاني في ظل الحكمة ؛ أما الثالث فسيكون في ظل كمال المعرفة . والعصر الأول كان عصر عبسودية ، وكان الثاني عصر طاعة بريئة ، وسيكون الثالث عصر حرية . وانطوى الأول على الخوف ، والثاني على الايمان ؛ وسينطوى الثالث على المحبة . وقد أضاء الأول نور النجوم ، وأضاء الثاني شعاع الفجر ، وأما الثالث فسيعمه ضياء الشمس . وجلب الأول نبات القراص والثاني الورود ، على حين سيجلب الثالث السوسن . وسينشأ زعيم جديد : بابا عمام لأورشليم الجديدة يحدد الديانة المسيحية .

ولست بحاجة أن أبحث هنا الى أى حد أثرت أفكار يواقيم الفلوريسى على القديس فرانسيس الأسيسى ذاته . على أنه من المحقق أن شطرا من أتباعه ، وهم الآباء الروحيون The Spirituals تناولوا أفكار يواقيم بالتفصيل والاحكام . ومن المحقق كذلك أن وعظ الفرنسيسكيين وشعر الفرنسيسكيين وتصوفهم الدينى ، قد تولت نشر فكرة الحياة المجددة Renovatio vitae بين أوسع الدوائر نطاقا ، مع توكيد التركيز الآن بدرجة أكبر على التجديد الداخلى للشخص الفرد ، ثم توكيده كذلك بشكل أشد على توقع حدوث حادثة علمانية واقعية تجلب التجديد الروحى وأصبحت كلمتا التجديد والاصلاح كلمة السر الروحية فى القرن الثالث عشر .

وعلى هذه الصورة والمعنى تناولها دانتي . ولن يستطيع فهم مراده من كتاب الحياة الجديدة Vita nuova الا على أساس هاته الأفكار . ومع ذلك فالكوميديا الالهية تشهد بأن مفهوم التجديد قد وسع . على أن الفكرة وإن ظلت واقعة بشدة تحت نفوذ الآباء الروحيين من أتباع فرانسيس - قد اكتسبت فى أعمال دانتي أهمية سياسية وثقافية بالاضافة الى معناها الدينى . فمن قدر له أن يجىء ، فانه سيجلب السلام ويحرر ايطاليا . والآن وبطريقة بالغة الروعة التقت فكرة الميلاد الجديد للمسيحية بفكرة انتعاش كلاسيكية محضة ، وهى التى وردت فى اكلوغة (*) فرجيل الرابعة .

ان التعاقب الاكبر للعصور يبدأ من جديد . فالعدالة ، العذراء تعود لتعيش معنا ، وقد عاد حكم الاله ساتيرن (**) سيرته الاولى . فالابن البكر للعصر الجديد منطلق فعلا فى طريقه من السماوات العلى الى الارض .

(*) الاكلوغة Eclogue : مقطوعة شعرية قصيرة (الترجم)

(**) ساتيرن أوزحل : هو اله الزراعة عند الرومان . وقد عم فى عهده العدل

والرخاء . (الترجم)

ولا يخفى أنه حتى أقدم رجال اللاهوت المسيحي أنفسهم فسروا هذه الكلمات بأنها نبوة بميلاد المسيح ، غير أن دانتى ربطها آنثذ بالتجديد السياسى الذى توقدت نفسه بالرغبة فيه والتجديد الجمالى الذى أحس بوجوده واضحا فى زمانه .

وفد اتخذ كل من دانتى وبتراارك من « روما المعولة بالنحيب » رمزا للعالم المتحرق شوقا الى التجديد والتحرير . وهو رمز يتسم بكثرة الشمار ودنو القطوف ، وذلك لأن روما يمكن أن ترى فى أى عدد من الأدوار مهما كبر . فترى بوصفها عاصمة ايطاليا المعرضة لضغوط ما بين الأحزاب من حصومات وعنف ؛ وبوصفها مركزا للكنيسة المحتاجة الى التنقية جسما ورأسا ؛ وباعتبارها موضع الفضيلة الحضرية الكلاسيكية والثقافة الكلاسيكية : « روما التى شادتها الدنيا الطيبة لتكون مثابة للانسان ٠٠٠٠ » (١١) وواضح أن أساس الصورة كان على الدوام الفكرة التى تذهب الى أن العودة الى قديم الأزمنة تجلب الخلاص .

ولم ينقض طويل زمن حتى نهض حالم متحمس هو كولاى ريينزى فحول ذلك الانشغال الشديد بروما القديمة الى اساس لعمل سياسى . وكما أوضح برداخ ، كان لسباب ما أورده ذلك التريبينون الشعبى من فكرات فى خطاباته العجيبة يتألف من فكرتى الميلاد الجديد والتجديد Renasci, Renovari بصورة يقوم نصفها على المعنى التصوفى (المستيقى) الدينى ونصفها الآخر على المعنى السياسى . وقد سقط ريينزى نتيجة لضعفه ، وسقط معه عمله الذى ظهر فى غير أوانه ، ولكن رمز روما المولودة من جديد Roma rinata ظل حيا وملأ عقول الأجيال التالية . وجاء وقت سيطرت فيه على ذلك الرمز فكرة العودة الى نظم روما القديمة وفضائلها ، وجاء آخر سيطرت فيه فكرة استرجاع اللاتينية النقية والفنون الرفيعة ، وجاء وقت آخر أيضا رانت فيه الفكرة المرغوبة ببالحماسة فكرة تنقية الكنيسة والعقيدة من كل شائبة . ومن هنا يتجلى أن كلمات التجديد والاحياء والنهضة صارت بالفعل مناط التشوق والاهتمام لعصر بأكمله وأصبحت حينها شديدا الى قديم الفخامة ، حتى قبل أن تحدث التحولات الايجابية فى الفن والعلم والحياء التى سنلخصها فيما بعد تحت عنوان تلك المصطلحات . وما أن أصبحت العقول متنبهة الى نشوء تجديد حق للأشياء المحيطة بهم والمتمثلة فيهم ، أى بمجرد أن أحسوا أنهم شراح مثل فنى أعلى جديد وذوق أدبى أكثر امتيازا ووسيلة ثرية للتعبير ، وموقف أحفل بالجرأة

على نقد التقاليد والروايات المقدسة ، حتى وجد ذلك التنبيه يدا تمتد اليه بالتصنيف وتضعه تحت بريق المثل الأعلى للأحياء الموجود فعلا . فلما بدا النبع يفيض كانت اليد تمتد فعلا بالابريق الذى يتلقى ماء الصافى .

وهكذا يشهد المرء الانسانيين فى جانب ودعاة الاصلاح الدينى فى آخر وهما يستخدمان مفاهيم الاسترجاع والميلاد الجديد ، وهى تطبيقات وتحديدات جزئية لما كان فى الاصل فكرة عريضة جداً تدور حول التجديد . ولو تأملنا دائرة العالم زوينجلى (*) لرأينا لفظة النهضة قد أوشكت حين طبقت على المسيحية والانجيل ، أن تصبح شعارا (١٢) . وقديما صاح ميلا نكتون : « ما أسعدنا لو أمكن أن تولد الدراسات الصائبة من جديد بفضل الآلهة » . وتنغمر الناحية الخلقية والدينية والناحية الجمالية والأدبية للمثل الأعلى للنهضة احدهما فى الأخرى دون أى حد واضح يفصل بينها (ولاشك أن لفظة « الآلهة » البسيطة التى أوردها ميلا نكتون بصيغة الجمع تنطوى على مجلدات : لا بالنسبة للسمة الوثنية للمذهب الانسانى بل من حيث سمته المسيحية) . واليكم ما كتبه صديق الى زوينجلى : « فالآن تزهو من جديد الاستقامة والأمانة والعدل وبكلمة واحدة ، الانجيل الذى اختفى فى غياهب الظلمات زمنا طويلا فالآداب تولد من جديد Renascuntur ويرجى أن يجرى اليوم الذى تولد فيه طهارة الأولين ثانية ، مثلما نشهد الميلاد الجديد لحضارتهم » . وقد كتب المصلح السويسرى بنفسه الى بياثوس رينانوس . ثم قدم ارازموس الذى انبجست عنه هذه الأفكار لأول مرة الى تلك التوقعات الثلاث الكبرى ، فوضعها جنبا الى جنب فى رسالة بعث بها الى البابا ليو العاشر تاريخها ١٥١٧ :

ان هذا عصرنا ، الذى يبدو محتملا أن يكون عصرا ذهبيا ، ان حدث يوما أن وجد مثله ، الذى أشهد فيه تحت رعايتكم السعيدة ، وبفضل نصائحكم المقدسة ، أن ثلاثا من بركات الانسانية أوشكت أن تعاد اليها . وأعنى بهن : - أولا تلك التقوى المسيحية الحقة التى دب فيها البلى من كثير من الأوجه ، وثانيا : - قيام

(*) أولوينج زوينجلى (أو بالحرى تسفنجلى ١٤٨٤ - ١٥٣١) بروستانتى سويسرى ولد فى سان جال ، وهو فى الاصل قسيس كاثولىكى ، ولكنه صار من دعاة الاصلاح الدينى فى سنة ١٥١٩ ، وقاد حركة الاصلاح بسويسرة (المترجم)

علوم ادبية من أرفع الأنواع (وهي هنا أفعل التفضيل من *bonae Literae*) ، وهي شيء لا يلقي حتى الآن إلا الأهمال من ناحية والفساد من ناحية أخرى ، وثالثا : - الوفاق العلني والدائم للمسيحية مصدر التقوى واللوزعية وأمهما • (١٣)

وعندنا ونحن ننظر الى الخلف ونحكم على الأشياء حسب نتائجها ، ان مسافة الخلف بين شعبتي الانسانيين: المستمسكة منهما بالأدب القديم والمعتصمة منهما بالكتاب المقدس ، تبدو أضخم مما كانت فعلا • اذ الواقع أن الفكرة التي ألهمت الجانبين مدموغة بنفس الطابع ، وان كان عقل احدي الشعبتين أقل تقى من عقل الأخرى • على أنهما كليهما مشرب الفكر بحنين الى نقاء القديم ، وصفاء العصور البدائية وبطموح الى تجديد نفسيهما من الداخل • وسواء أوجهت تشوقاتها نحو المسيحية البدائية ، أم نحو روما النبيلة الجيدة الادارة والحكم لعهد آل كاتو وآل سكيبيو وأقرانهم أم الى اللاتينية الفصحى ، أم الشعر البالغ حد الكمال ، أم الفن المكتشف ثانية ، فان ذلك كله كان على الدوام حنيئا الى العودة بالزمان نحو الخلف : أى الى اعادة التجديد *Renovatio* والاسترجاع *Restitutio* واعادة الأمور الى نصابها *Restauratio* .

على أن الدراسة الدؤوب لتطور فكرة « عصر النهضة » ، التي لم أقدم لكم عنها إلا عجالة سريعة ، - لها أيضا أخطارها • فكل من سولت له نفسه التعمق في دراسات من النوع الذي أخذ به نفسيهما برداخ وبورينسكى (الليذان يتصيدان حتى في أبعد أركان الأدب الكلاسيكى والوسيطى وأعمقها غورا حلقات وروابط فى السلسلة الكبرى لفكرة الاحياء) ، لن يستطيع على الدوام أن ينفى عن نفسه الاحساس بأنه بالرغم من ذلك كله ، فان مشكلة عصر النهضة نفسه - أى مسألة ماذا كان ذلك العصر ، ومم تألف - تتعرض فى بعض الأحيان لخطر الاضمحلال والتراجع الى الخلفية • ومن النافع الى أقصى حد والذي لا غنى عنه للوصول الى فهم صحيح للموضوع ، أن نعرف كيف تطورت فكرة الاحياء وعاطفته ، ومع ذلك فالسؤال الهام الذى ينبغى لنا العودة اليه سيظل كالتالى : ماذا كانت بالفعل حقيقة ذلك التحول الثقافى الذى نسميه « النهضة » ؟ ومم تألف ؟ وماذا كان أثره ؟

وقبل امكان الاجابة عن هذه الأسئلة ، هناك شرط مسبق لم يتم حتى الآن تحقيقه : هو الوصول الى تعريف واضح للكلمتين المتعارضتين « العصور الوسطى - والنهضة » ، وشرط مسبق ثان لم يحقق هو

الآخر الا بدرجة اقل : وهو وضع تعريف واضح بالمثل للعلاقة بين عصر النهضة والثقافة العصرية .

وقد أدلينا اليك أعلاه بوصف يوضح كيف تعرض مفهوم « عصر النهضة » لخطر فقدان كل محتوى لأن العلماء رأوا أنفسهم مطالبين بدفعه الى الخلف أكثر فأكثر في أعماق العصور الوسطى . وكلما ازداد عدد ظواهر العصور الوسطى البارزة التي ادعى الدارسون أنها من أصول ومصادر « عصر النهضة » ، - زاد تعرض صورة الثقافة الوسيطة للذوبان والانصهار كأنما هي تمثال من الثلج . وانتهى الأمر بأن أطلق اسم « عصر النهضة » على كل شيء كان خيا في العصور الوسطى . واذن فما الذي تبقى بعد ذلك من العصور الوسطى نفسها ؟ ألم يكن من الممكن أن يبدأ العلماء أولا بتحديد الخواص الجوهرية للروح الوسيطة الحقة في كل أشكال تعبيرها : - الدين والفكر والفنون والمجتمع - ثم يثنون بعد ذلك بتعقب النقاط التي انفصل عندها « عصر النهضة » عن ذلك كله ؟

ان هناك طريقة لمعالجة هذا الأمر ترى أنها مستطبعة أن تستشف الفاصل الكبير والتضاد الجوهرى بين العصور الوسطى و «عصر النهضة» ، وانها قادرة على وصفه وصفا دقيقا . وهي معالجة ، مبالغ علمى أنها لا توجد فى الأدب الأكاديمى الذى خلفه لنا مؤرخو الثقافة والفنون ، ولكنها حية فى صورة اعتقاد مثمر فى قلوب كثير من فنانينا المعاصرين . فمن ذا الذى يجرو أن ينكر عليهم الحق فى الادلاء بصوت فى مثل هذه المسائل ؟ ولو وجب على أن أذكر اسم شخص بث الحياة فى هذه المعالجة ، فهو فيولليه لودوك ، الذى ربما ضمنا اليه وليم موريس . وخلاصة الراى فى تلك المعالجة هى التالى : ان العصور الوسطى هى فى كل نواحيها فترة الفكر التوليفى synthetic والاحساس القوى بالمجتمع . ذلك أن الجوهر الحق للثقافة الوسيطة انحصر فى فكرة البناء الجماعى . فكان الفن منتبها الى أن واجبه أن يمنح الشكل لأرفع الأفكار ، وليس ذلك ابتغاء الابتهاج الذى لا طائل وراءه ولا اللهو الشخصى ، بل ابتغاء التعبير السامى لما له من أثر فى كل انسان . ومن ثم فان الفن البصرى جميعه أخضع لفن العمارة واتصف بالرمزية والضخامة ؛ فلم يحدث قط أن كانت محاكاة الواقع الطبيعى هى الهدف النهائى . اذ أن أسرار ما للتناسبات الهندسية من القوة التكوينية الخفية، كانت لاتزال معروفة ومطبقة . فانتصرت الروح الوسيطة الأصيلة فى الكاتدرائية الرومانسكية ، بل حتى فى القوطية المبكرة ، فضلا عن

الفيلسوف البيزنطى ، مثلما انتصرت فى المهارات الفكرية التى بلغها توماس الأكوينى وبرزت فى رموز التصوف المستيقى .

وبناء على هذه النظرة الى الأمور لا يكون لقدم « عصر النهضة » من معنى سوى اضعاف هذه المبادئ جميعا وضياها بأسرها من قبضة البشرية . وبمقتضاها يحل الفرد الطموح محل المجتمع المتعاون (وهنا تمس هذه وجهة النظر بمبحث بركهارت) . والواقع أن مذهب الواقعية الشخصية الذى اتخذه جيوتو يدل بالفعل على وجود اضمحلال . ذلك بأن فنا تحليليا يرسم الحقيقة بنصها أفرط فى نموه حتى عرقل الفن الرمزي التوليقي القديم . وحتى التصوير الجصى (الفرسكو) نفسه انطوى على احكام مالا أهمية له من التفاصيل ، بيد أنه احتفظ على الأقل بعلاقته بفن العمارة . وذلك بينما نبذت اللوحة المصورة panel تلك العلاقة نبذا كاملا : وأصبح التصوير عملية تأثيث وسلعة تشتري، وغدا ضربا من التحف الفنية الممتازة بدل أن كان لبنة فى كائن عضوى روحى . وما مذهبها الفردية والتمشى مع الطبيعة (وهما يعتبران من الخصائص الثابتة « لعصر النهضة ») الا مجرد أعراض مرضية فى عملية ضخمة من الانحلال .

ولعل من المحال أن ننكر أن هذا الرأى - وقد قصر على تطور الفنون البصرية - انما يحتوى على عناصر من الصدق العميق . ولا شك أن رأيا كهذا فى العصور الوسطى ، مؤسس على ادراك وتمييز لأهم عنصر يحدد ثقافة تلك المدة . بيد أنه يبتز ويبسط ما بالتاريخ من مادة غنية غير متجانسة ، ولا يزال بها حتى تصبح غير ذات فائدة كأداة تساعد على فهم التاريخ . ومكانه هو مجموعة الازدواجات الميتافيزيقية الكبيرة ، وهى أشياء ثمينة كدعائم للحياة ولكنها غير صالحة للاستخدام بوصفها مميزات أكاديمية يأخذ بها العلماء . ويعرف كل من له الملم بالتاريخ الوسيط فى أى قدر من التفصيل ، أنه مادة تقاوم التلخيص تحت فكرتى المذهب الجماعى collectivism والتركيب التوليقي Synthesis والواقع أن الاعتقاد بأن الأناشيد الملحمية الفرنسية القديمة Chansons de geste والكاتدرائيات هى ثمرة روح شعبية تعمل بصورة خفية وغير شخصية ، انما هو ميراث عن المذهب الرومانتيكى . وقد نبذه علماء العصور الوسطى من زمن بعيد . ففى كل موطن تسمح لنا فيه المصادر الهزيلة بأكثر من لمحة خاطفة الى الطريقة التى ظهرت بها ثمرات الروح الى حيز الوجود ، يبرز الأفراد فيه الى المقدمة ، ومعهم أفكار وأطماع واضحة السمة الشخصية . فكيف يستطيع أى انسان أن يدعى

يوما وجود المذهب الفردى فى « عصر النهضة » ، مع وجود أشخاص مثل أبيسلارد وجيبرت دى نوجنت وبرتراند دى بورن وكريتيان دى ترويس وولفرام فون ايشنباخ وفيللاردى هونكور ، وعشرات غيرهم على الجانب الآخر من الخط الفاصل ؟ ولكى يتمسك الانسان بفكرة قيام العصور الوسطى على المذهب الجماعى والتركيب التوليفى بكامل الصحة الدقيقة التى تتطلبها وجهة النظر تلك ، يضطر أن يبدأ عمله باستبعاد ثلاثة أرباع الانتاج الفكرى بأسره فى العصر الوسيط وقصر جهوده على مدة مبكرة جدا لا يوجد حولها الا مصادر قليلة ومعلومات أقل ، بحيث لا يركز المبحث بعد ذلك الا على أساس مفرد السلبية . والبناء الاجتماعى والاقتصادى نفسه للحياة الوسيطة لا يمنحنا من الدعم ما نتوقعه ، ففى هذا المجال أيضا ، أوضحت الأبحاث الحديثة وجود عدد من سمات مذهب الفردية فى مواطن لم يكن أحد يشهد فيها قبل الآن بقليل سوى المذهب الجماعى وحده (١٤) .

هذا الى أن رفض هذا النوع من التقسيم البات الواضح الحدود بين العصور الوسطى و « عصر النهضة » يؤثر أيضا فى عبارة لامبرخت التى كانت لها روعة يوما ما وهى فن العالم القديم Kulturzeitalter والتى تتعلق بهاتين الفترتين . وعندما ارتفع لامبرخت بالعصور الوسطى حتى جعل منها « العصر الطرازى » كنقيض لعصر الفردية الذى أعقبها ، فإن الذى فعله حقا أنه اقتصر على مجرد تناول ما ارتآه بركهارت فى مذهب الفردية ، حيث اتخذ منه الخصيصة الأساسية « لعصر النهضة » واعتبر كل ما يناقضه صفة من خصائص الفترة الثقافية السابقة . اذ كان المفروض أن رجل العصور الوسطى بعكس سليله ابن النهضة كانت عينه تدرك فيما حوله الطرازى فقط من الأشياء ، يعنى السمات العامة التى توحد الأشياء جميعا ، ولكنها لاتدرك الشئ النوعى المحدد الذى يقتاد العقل الى التفاعل مع كل شئ على حدته . وقد اعتقد لامبرخت أنه استطاع أن يصف الحياة الفكرية الوسيطة بأكملها بفكرته الوحيدة تلك وهى « الطرازية » ، التى لم تكن فى الواقع سوى عكس « الفردية » .

وقد انقضى زمان نظرية لامبرخت هذه ، وليس هذا موطن مناقشته الحساب تفصيلا ؛ وعلى مبلغ علمى ، لم يعد أحد يستعمل لفظة « العصر الطرازى » التى أوجدها . فقد أصبح الناس جميعا يدركون أنه لا جدوى من انكارنا على العصور الوسطى كل أثر لوجود النزعة الفردية .

وسيقول بعضكم ان هذا حق ؛ بيد أن هذا لا يغير شيئا من حقيقة أن « عصر النهضة » هو عصر مذهب الفردية فى أروع صوره ، وأن الفرد

لم يجعل نفسه يوما أساسا لأفكاره وأفعاله الشخصية أكثر مما فعل في أثنائه . وحتى لو فرض أن لم تكن فكرة من يصفون العصور الوسطى بالجماعية والتركيب التوليقي سليمة بالمعنى الدقيق الذى ظنه الناس ، فإن الفردية تظل الصفة الأساسية والجوهر الحقيقى « لعصر النهضة » .

غير أن هناك احتجاجا لا بد أن يدرج هنا أيضا ضد هذا الاعتقاد . فان من الخطأ متابعة بركهارت فى اعتبار مذهب الفردية السمة الأساسية الشاملة للسيطرة « لعصر النهضة » . فهى فى خير أحوالها سمة واحدة بين كثيرات ، تعترضها سمات أخرى مناقضة لها تمام المناقضة ، والحق أن التعميم غير المدعم بالأسانيد هو وحده الذى استطاع الارتفاع بمذهب الفردية حتى جعله المبدأ الوحيد الذى يفسر « عصر النهضة » .

وإثبات هذه النظرية ، أو اساغتها فى العقول ، ربما ظل موضوعا لدراسات تالية ، لو أن المرء منا سلم فى اللحظة الحاضرة بصحة قولهم أن المرء ينبغى له أن يبدأ على كل حال بالتخلي عن عبارة اصطلاحية واحدة فى سبيل تفسير « عصر النهضة » بأكمله . وينبغى للعالم أن يفتح عينيه بأقصى اتساع لهما ليتبين الوفرة البالغة بل حتى المتناقضات الكثيرة فى الصيغ والأشكال التى عبرت عن « عصر النهضة » . وما دام المذهب الفردى يبدو وأنه ظل طويلا عاملا مهيمنًا فى التاريخ قبل « عصر النهضة » وبعده بكثير ، فإن الأفضل لنا أن نعتبره من المحطورات والتابوهات التى ينبغى التبعاد عنها .

ونعود الآن الى القول بأن « عصر النهضة » كمفهوم ليس محددًا لا من حيث حدوده فى الزمان ولا من حيث طبيعة وجوهر الظاهرات التى تشكله . فالمصطلحات التى عليها أن تحدده لا يمكن استعارتها من تاريخ « عصر النهضة » نفسه . ولا بد من المباحدة بين القوائم والعلامات التى تدل على حدوده . وينبغى لنا أن نضع الثقافة العصرية قبالة العصور الوسطى . وينبغى لنا أن نسأل : ما هى مميزات الثقافة التى يمكن أن تسمى بالوسيطة ؟ وما هى السمات الأساسية التى تتباعد فيها الثقافة العصرية من الوسيطة ؟ إن « عصر النهضة » إنما يقع بين الاثنتين . وكثيرا ما يسمى باسم فترة الانتقال ، على أنه يوضع مع ذلك بصورة لا ارادية فى الجانب العصرى أكثر مما ينبغى . إذ من المعلوم أننا كأنما نساق بصورة لا مناص منها الى سبق الزمن فى أحكامنا التاريخية . ويبلغ من شدة حساسيتنا بالعلاقات التى نميزها بين الماضى وبين ما تطور منذ أيامه الخوالى الى اليوم ، وأصبح مألوفًا لدينا ، أننا نكاد نغالى دائما فى

تقدير قيمة العناصر الجديدة المنبثقة في إحدى الثقافات . ولا بد للمصادر نفسها من أن تصحح آراءنا مرة بعد الأخرى ، تلك المصادر التي تظهر لنا الفترة تحت الدرس في صورة أكثر بدائية بكثير ، ومحملة أكثر مما توقعنا بالتقاليد والروايات التاريخية المتراكمة .

ان « عصر النهضة » يعد تحولا للتيار . والصورة التي تمثل الانتقال من العصور الوسطى الى العصور الحديثة ليست صورة دورة واحدة لدولاب عظيم (وكيف تملك الا أن تكون كذلك ؟) ، وانما هي صورة سلسلة متعاقبة من الموجات تتدافع في البحر حتى الساحل ، كل منها تعلو وتتكرر عند نقطة مختلفة ولحظة مختلفة . والخطوط الفاصلة بين القديم والجديد مختلفة في كل مكان ؛ وكل شكل ثقافي - أي كل فكرة - يدور ويتقلب في وقته المعلوم ، فكان التحول لا يمكن مطلقا أن يكون تحولا لم يكامل التركيب المعقد للحضارة .

ونتيجة لهذا ، فإن تعريف «عصر النهضة» من حيث علاقته وموقعه بين العصور الوسطى والثقافة العصرية ، سيصبح واجبا لا بد من عدد كبير من العلماء للقيام به . وفي هذا المقام الذي لا أعني فيه الا بالحالة الحاضرة للمشكلة ، استجيز لنفسي أن أقصر جهدي على التخطيط عابر للخطوط التي ينبغي لبحث كهذا اتباعها ، وبخاصة خارج لحقول الفنون والآداب بالمعنى الدقيق (١٥) .

وعندما ابتدأت الفترة الحديثة ، وذلك وفق ما تقتضيه عادتنا (التي لا غنى عنها) من تقسيم التاريخ الى فترات أو عصور - لم يكن شيء من أشكال الفكر الوسيطية الكبرى قد خمد بعد . ففي كل من العقيدة القديمة والجديدة (وفي كل شيء يتصل بهما ، وبالتبعية أيضا في « عصر النهضة » بما حوى من ركاز من المواد الدينية) حافظت طريقة التفكير القائمة على الرمز والسر المقدس على نفسها (وهي طريقة لا تبادر أولا وقبل كل شيء الى الاستفهام عن العلاقة العلية الطبيعية بين الأشياء ، بل عن دلالتها وأهميتها في الخطة التي وضعها الله للعالم) . وهناك شكلان أساسيان للفكر الوسيطى اضمحلا بغاية المهل ، هما المذهب الصوري Formalism والمذهب التشبيهي Anthropomorphism ولم يكن مكيافلي أقل أخذاً دقيقاً بالمذهب الصوري من البابا جريجورى السابع . وكان معنى البحث عن الصدق واكتشاف المعرفة لدى العقل الوسيطى ، التدليل بالبرهان المنطقى عن صنوف معلومة ومستقلة من الصدق ، سواء أكانت هذه الصنوف ظاهرة تحت

ضوء النهار أو عميت علينا في الوقت الحاضر ، لأن المصادر القديمة الأصيلة قد عفى عليها النسيان . فالصدق بأجمعه المتعلق بأى شيء ، كان يمكن التعبير عنه ببضع صيغ وتراكيب منطقية ، كما أن الوحي أو التجلي من الممكن العثور عليه في مكان ما - أما في الكتب المقدسة وأما في تراث العصور القديمة . فهذه اذن هي الطريقة التي تصورت بها العصور الوسطى الدافع الى الصدق والمعرفة . على أن هذا الدافع نفسه لا يقوم في العقل الحديث الا على أساس التقدير والتطوير والتحديد لصنوف الصدق التي لم يتم التعبير عنها بعد ، وكل منها بدوره يثير أسئلة جديدة . ذلك أن البحث الاستقرائي ، أعنى النظر الى الطبيعة والعالم بوصفهما سرا لا بد من كشف الستر عنه - هو منهاج المفكر العصرى في مقاربتة لعمله . ولكن هل جاء هذا التغير في الروح بمجىء « عصر النهضة » ؟ كلا بالقطع . وربما كان ليوناردو دافنشى هو نفسه ممثلا للطريقة العصرية في البحث عن الصدق والحقيقة ، بيد أن النهضة كانت في مجملها لا تزال جانحة نحو الاتجاه القديم ، من حيث الاعتقاد بالمصدر الثقة والاعتماد عليه . ولم تظهر نقطة التحول الا بظهور ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) .

ثم جاءنا كوبرنيك باكتشافاته الفلكية بفكرة العالم غير المحدود . ولكن ليس معنى ذلك القول بأن النظرية القائلة بمركزية الأرض ومركزية الانسان قد انهارت على الفور في القرن السادس عشر . فان « عصر النهضة » كان يجعل من الأرض والانسان قطبا ومحورا للعالم مشفوعين بتأكيد مختلف عما في رأى العالم الوسيطى من تأكيد ، ولكنه لم يكن أقل منه قوة . ولعمري ان أشد الأفكار حفولا بمركزية الانسان وهي النظرية الغائية (*) Teleological التي تجعل من الخليقة وسيلة حكيمة لتهديب الانسان وابتغاء مصلحته ، لم تزدهر الا في القرن الثامن عشر . أم ان الحقيقة أن من المحال علينا بحكم الطبيعة التخلي عن جعل الأرض والانسان مركزا للأشياء ؟

والحد الزمنى الفاصل بين تخلي العصر الوسيط عن العالم ، وبين قبوله اياه أثناء حقبة الفكر الأحدث عهدا ، بعيد من الوضوح بنفس الدرجة . ومن أيسر الأمور تصور أن العصور الوسطى في مجملها آمنت باحتقار العالم Contemptus mundi ، وأنه على حين فجأة وبمسجرد

(*) النظرية الغائية هي مبحث العلة الغائية (في الميتافيزيقا) الذي يقوم على

ان العالم مرتبط بفضه ببعض ارتباط علة بغاية . (المترجم)

ظهور عصر النهضة عزفت الأوكسترا بأكملها نشيد الابتهاج الذي يصدق بأن من المفرح أن يكون الإنسان حيا *Luvat vivere* ، ولكن الحقيقة تختلف عن ذلك اختلافا بعيدا . غير أن الواقع انه لم يحدث قط أن الفكر الوسيطى للمسيحية قد رفض العالم يوما بما حوى من جمال ومسررات بالصورة الكاملة القاطعة التى تفترض عادة . فان الاستمتاع بالعالم منح مكانا مشروعا بألف طريقة وطريقة فى الحياة التى يرضى عنها الله . كما أن نظرة جمالية متفائلة الى العالم أخذت تخرق ظلمات الإنكار القديم حتى عند ذوى العقول المثلة للمدرسانية وهى فى ذروة أوجها : مثل توماس الأكوينى ودانتى . حقا انه فى هذه النقطة بالذات ، كان « عصر النهضة » هو الصوت الذى غنى لحن الابتهاج الجديد الكبير بالعالم ، بأصوات بيكو ورابليه وعشرات غيرهما . ولكن هل سيطرت تلك الأصوات على عصرهم ؟ من المحقق أنهم لم يستطيعوا أن يغطوا على أصوات لوثر وكالفن ولويولا . وهل من المحقق تماما أن لحنهم هو صوت « عصر النهضة » فى جملته ؟ أم أن النغم الأساسى لمعظم من يمثلون « عصر النهضة » لم يكن أشد عمقا بكثير مما نتصور ؟ فكان انتصار التفاؤل الأساسى لم يجرى هو أيضا الا مع قدوم القرن الثامن عشر (فهل تراه كان انتصارا بيروسيا ؟) (*) والمشكلان اللذان تجسد فيهما الفكر المتفائل ، وهما فكرتا التقدم والتطور ، لم يكونا كلاهما من أشكال « عصر النهضة » . وفى هذا أيضا لا يمكن بحال وضع « عصر النهضة » على مستوى واحد مع الثقافة الحديثة .

ومن الأمور الغريبة عن عقلية العصور الوسطى مجموعة كاملة من الآراء المتعلقة باتجاه الفرد من الحياة والمجتمع ، وهى آراء تعتبر أساسية نوعا ما لدى الثقافة العصرية . فمنها اتخاذ عمل الشخص فى حياته هدفا فى حد ذاته ، أى محاولة المرء التعبير عن حياته وشخصيته بتطويره تطويرا شعوريا جميع ما له من قدرات وما فى إمكانه من قوى ؛ ومنها التنبه الى الاستقلال الشخصى ، والوهم القاتل المتمثل فى حق الإنسان فى السعادة الأرضية ؛ وما ارتبط بذلك كله من مسئولية الفرد نحو الجماعة البشرية ، وهى الفكرة التى توجه العمل الشخصى نحو المساعدة على وقاية تلك الجماعة والمحافظة عليها أو تغييرها وتحسينها ، ومنها الدافع

(*) فى ذلك إشارة الى النصر الباهظ التكاليف الذى أحرزه بيروس ملك أبيروس اليونانى أحد أقرباء الاسكندر الأكبر على الرومان . « انظر معالم تاريخ الإنسانية » مج ٢ ص ٤٢٠ ط ٢ . (المترجم) .

الى الاصلاح والرغبة فى العدالة الاجتماعية ، وهو يتجلى فى الحالات المرضية لبعض الأشخاص فى صورة الشكوى الأساسية والدائمة من المجتمع مهما يكن النظام السائد فيه ، تلك الشكوى التى تعبر عن نفسها بشكل احساس بالظلم أو شعور بالتعالى على المجتمع - كل هذه الانفعالات أمور اما أن يكون رجل العصور الوسطى لم يعرفها على الاطلاق أو لم يعرفها الا فى ثوب الواجب الدينى والأخلاق الدينية .

فماذا عرف « عصر النهضة » عن تلك الأشياء ؟ انه لم يعرف عنها ما يتجاوز الجرثومة . نعم ان انسان « عصر النهضة » ملك شيئا من الاحساس بالاستقلال الشخصى أو الأهداف الشخصية وان لم يكن ذلك الاحساس بأية حال بالشكل القوى ولا العام الذى عزاه اليه بركهارت . ولكن يمكن أن يقال ان عنصر الغيرية بأجمعه فى هذا العرجون الكبير من الأفكار ، أى الاحساس بالمسئولية الاجتماعية كان غير موجود الى حد كبير . « عصر النهضة » كان من الناحية الاجتماعية يتصف ببالغ الجذب والجمود ، فهو من هذه الناحية يعد فترة ركود آسن أكثر منه احياء وانتعاشا جديدا بالموازنة الى العصور الوسطى وما تم بها من تنبه اجتماعى قائم على الدين .

ومن أهم أوجه الخلاف وأشدّها جوهرية بين الثقافة الوسيطة والعصرية التحول الذى ألم بمفاهيم الطبقة والخدمة والاحترام ، فضلا عن المام الاضمحلال بها الى حد ما . وهذه التغيرات من شديد التعقيد بحيث لا يعود هناك محل للتفكير فى رسمها هنا . وكل ما فى الامكان هو مجرد اشارة موجزة الى نتيجتين معروفتين بصفة عامة لتلك العملية بقصد تبيان أن النهضة فى هذا الحقل أيضا لا يمكن بأية حال أن توضع على نفس المستوى مع الثقافة العصرية . وعندى أن العملية الكبيرة من التجريد التى عمدت ، بدلا من مواصلة النظر فى التباين بين العالى والمنخفض فى الدرجة نتيجة للتفاوت فى القوة والثراء ، الى نقل ذلك التباين الى المضمار الخلقى والفكرى ، قد بدأت فعلا فى أثناء القرن الثالث عشر . ألا ترى الى شعراء التروبادور كيف أنهم فى شعرهم الغنائى البلاطى ، طوروا فكرة نبالة القلب ؟ ثم جاء بعد ذلك التقدير - التقدير الممعن فى سمته النظرية - لحياة الفلاح البسيطة الكادحة وساعد على نموه ما حفل به قصيد الزعاة من أخيلة . وورث « عصر النهضة » هذه الأفكار جميعا عن العصور الوسطى ورقشها بالألوان الكلاسيكية . فعند ذلك تم التآلف بين مثل عليا للحياة ظلت قبل ذلك منفصلة : فاجتمع النبيل البلاطى

المتعلم والراهب اللوذعي الذي عرف أساليب التصرف والسلوك في هذه الدنيا ، والحضري ابن المدينة الثرى بما له من تقدير للعلوم والفنون ، وزودوا المجتمع بطراز الرجل المؤمن بالمشهد الانساني ، وهو الخير بالأصول الذي يعيش بغير كلفة في كل بلاط حل به العارف بكل العلوم الفقيه باللاهوت ، واللائق (أو المتصور في نفسه اللياقة) لكل وظيفة في المدينة أو الدولة . ولكن ليس معنى ذلك بأي حال أن الأشكال المبكرة المستقلة للحياة قد انقطع وجودها . فإن القوم لم يحتفظوا فقط بالمثل الأعلى الوسيطى للفروسية ، وقانون الفروسية القديم وكل مايتصل به ، سليما بكامل قوته ، بل ان ذلك المثل قد بثت فيه حرارة جديدة على يد أريوستو وتاسو وقصص أماديز الرومانسية . فاما مفهوم الطبقات ، مهما ازدادت كثرة ما فيه من الفروق الصغيرة ، فقد ظل على ما كان عليه في العصور الوسطى في كل من شكله الحشن والممتاز ، حتى بعد انقضاء « عصر النهضة » بزمان بعيد .

ويرتبط مفهوم الخدمة ارتباطا وثيقا بمفهوم الطبقة . فقد روجت الثقافة العصرية للفكرة القائلة بأن خدمة أي انسان أو أي شيء - الخدمة الصادقة في تواضع وطاعة - تعد حطا من الكرامة الانسانية - اللهم الا أن تكون في الله أو الصالح العام . وذلك بينما عرفت العصور الوسطى اللون الصادق من الخدمة والصنف الصادق من ولاء الانسان للانسان ، (ولكن ذلك كله كان يرى دائما في صورة انعكاس لخدمة الله) ، مثلما يعرف قلب الشعوب الشرقية الخدمة الى اليوم - اذا لم تكن الدعاية الغربية استأصلت من قلوبهم ذلك الاحساس . فماذا كان موقف « عصر النهضة » من هذه الناحية ؟ هو من الناحية الظاهرية مشابه للموقف الوسيطى تماما . ولو تأملت رجل « عصر النهضة » ، وهو الذي اعتمد عادة على مرضاة البلاط أو عون نصير للآداب والفنون Maecenas لوجدته بخدم كادحا مخلصا متحمسا ، بكل أوتار قيثارته وكل شرارة يقدها ذكاؤه - ولكن ليس بقلبه . فقد فر ولاء العصور الوسطى من كل شيء . وما عليك الا أن تنظر كيف أن ارازموس وهو يكتب الى صديقه باتوس ، يتبرأ من نصيرتهما السيدة بورسلن ، بينما هو يرسل اليها في الوقت نفسه رسائل مملوءة بأشد التمجيد تملقا ، أو كيف أن أريوستو ، وإن مدح بأنه من أشد عقول زمانه اخلاصا واستقلالا ، يرفع من شأن ابوليتو الكريه كاردينال دى است الى أعلى عليين في كتابه « أورلاندو فوريوزو » ، بينما ينحى عليه بالسنة حداد في أهاجيه الساخرة غير المعدة للنشر . فهنا دون أي مكان آخر تجد حقا

يظهر فيه « عصر النهضة » التناقضات التي لا محل لها والتي تزخر بها الدورة التي يدورها تيار الفكر في ذلك الزمن .

وعند توجيه النظرة الأولى ، يبدو البون الفاصل بين « عصر النهضة » والعصور الوسطى كاملا من حيث منتجات كل من الفنون المرئية والأدب . اذ يستطيع المتصفح أن يحس فيها نضجا واكتمالا أعوزا القرون السابقة ، ووفرة شديدة في اللون ويسرا في التعبير ، وفخامة وعظمة ، تعطى بمجموعها احساسا بالطابع العصري ، الطابع الذي لم يعد بدائيا . ولكن هذا كله لو فحص عن كثب أشد ، سواء أوضعه الانسان منا بمرتبة أعلى أم أدنى من حالة الشدة والتحفظ التي عليها الفنون الأولى ، لتجلى لنا في النهاية أنه لا علاقة له الا بنوع الفن وصفته دون أسسه الجوهرية . فهناك يتجلى أن عنصر الاستمرار أعظم كثيرا مما يفترض عادة . فان واحدا من الأشكال التخيلية الكبرى التي ازدهر بفضلها الأدب والفن الوسيطى فى أعلى صورهما لم يمت فعلا بظهور « عصر النهضة » . ففي حقل الأدب مثلا احتفظت رومانسية الفروسية بكيانها حتى أعماق القرن السابع عشر . كما واصل كل من الأدب والفن المرئى تنمية أناشيد الرعاة بوصفها شكلا أثيرا محبوبا للتعبير عن العاطفة حتى القرن الثامن عشر نفسه . ولم يتراجع المجاز الرمزى عن الميدان لا فى الفنون المرئية ولا الأدب ، وان شذبه « عصر النهضة » وهذبه قليلا ، ونمقه فى صورة أحفل قليلا بالذوق والرشاقة . على أن الجهاز الأسطورى (الميثولوجى) للخيال ، كان من الناحية الأخرى يمر فى عملية انبجاس قبل « عصر النهضة » بزمان طويل ، كما أنه ظل موضع التكريم ، هو والمجاز الرمزى (Allegory) بعد أن انتهى العصر بزمان طويل .

وموجز القول، أنه لو صيغت المسألة بحيث يصبح أهم شيء هو اعطاء « عصر النهضة » مكانه الصحيح بين الثقافة الوسيطية والعصرية ، لبقى بعد ذلك عدد ضخم من المسائل غير المحلولة أو المحددة تحديدا غير كاف . وهنا نوضح أن « عصر النهضة » لا يمكن أن يعتبر نقيضا صريحا للثقافة الوسيطية . ولا هو حتى بمثابة منطقة تخوم تفصل بين الأزمنة الوسطى والعصرية . فان من بين الخطوط الأساسية التي تفصل بين الثقافة الفكرية القديمة وتلك الأكثر عصرية لدى شعوب الغرب ، بعض خطوط تمتد بين العصور الوسطى « وعصر النهضة » وأخرى بين « عصر النهضة » والقرن السابع عشر وأخرى أيضا تمتد رأسا مخرقة

قلب « عصر النهضة » وأكثر من خط واحد يرجع في قدمه الى صميم القرن الثالث عشر ويمضى في تأخره الى الثامن عشر .

والصور التي يعرضها « عصر النهضة » تمثل التحول والتردد ، والانتقال والامتزاج بين العناصر الثقافية . فكل من ينشئ فيها وحدة كاملة في الروح يمكن التعبير عنها بصيغة اصطلاحية بسيطة ، لن يتمكن من فهمها في كل ما لها من وسائل تعبير . وينبغي للمرء منا قبل كل شيء أن يوطن نفسه على تقبلها بكل ماحوت من تعقيد ، وما فيها من تجانس ومن تناقض ، وأن يستخدم الطريقة التعددية (*) في معالجة المسائل التي تقدمها لنا . فكل من أعد خطة مفردة متخذاً منها شبكة لاصطياد ذلك البروتايوس(**) لن يمسك في عيونها الا نفسه . ان من الغرور أن يطمع أحداً في التمكن من وصف رجل « عصر النهضة » . فان الطرز الكثيرة التي تعرضها علينا تلك المدة الغنية تنقسم بواسطة خصائص أخرى انقساماً أساسياً أعمق كثيراً من أن يستطيع أى مذهب للفردية أن يوحدّها . وعندى أن البحث ينبغي أن يركز على كل واحدة على حدها من الصفات المنفصلة لمجتمع « عصر النهضة » . وقد أزجى الينا بركهارت مقدمة باهرة لهذا المنهاج عندما لمح بعينه الثاقبة ماران في «عصر النهضة» من حب الشهرة ، وما بها من سخرية وتوقد ذكاء . وعندى أن من الممتع أن نشهد شجاعة أهل عصر النهضة « وغرورهم واخلاصهم » تعالج بنفس هذه الطريقة ، فضلاً عما تجلى فيهم من محبة للأسلوب ومن كبرياء وحماسة وروح نقد . وذلك كله على يد علماء متفتحي الأذهان كعقل بركهارت ، خلو من ذلك الشعور بالتعالى والاعتزاز بالنفس الذي كثيراً ما يحول بيننا نحن الأوروبيين الشماليين ، وبين فهم « عصر النهضة » . ذلك لأن الشيء الذي ينبغي أن يوضع تحت أبصارنا بغاية الوضوح : هو أن « عصر النهضة » كان أحد انتصارات الروح الرومانسية : (أعني

(*) الطريقة التعددية Pluralistic approach : المبدأ القائل بأن هناك أكثر من مبدأ غالى واحد للوجود والعلية . (المترجم)

(**) البروتايوس فصيلة أوروبية من البرومانيات المذنبة ساكنة الكهوف لها خياشيم دائمة . (المترجم)

اللاتينية المتأخرة) . فكل من شاء فهمها ينبغي له أن يكون متفتح الجنبات لما شكلت منه الروح الرومانسية من جدية رواقية واردة واضحة التركيز (ارادة منشغلة بأشياء أخرى تماما غير التعبير الكامل عن الشخصية) مع مراح خفيف سعيد ؛ وطيبة قلب غنية ورحبة ؛ وعدم مسئولية ساذجة . وينبغي له أن يكون قادرا على التخلي عن البحث في كل مكان عن الروح لكي يمارس اهتماما عنيقا ومباشرا بالأشياء من أجلها في حد ذاتها . وينبغي له أن يكون قادرا على الاستمتاع بجوهر الأشياء في شكلها البهيج . وينبغي له أن يكون قادرا على أن يستشف ضحك رابيليه من وراء محيا صورة بريشة هولبين (*) أو أنطوني مور (**).

(*) هولبين (١٤٩٧ - ١٥٤٣) مصور ألماني . (المترجم)

(**) والسير أنطوني مور (١٥٢٥ - ١٥٨١) مصور هولندي الاصل سكن

انجلترا . (المترجم) .

عصر النهضة والمذهب الواقعي (*)

إذا نحن شئنا أن نطل قانعين بالعبارة التي وضعها بركهارت وجعلها أساسا لفهم « عصر النهضة » ، أصبحت العلاقة بين الفكرتين : « عصر النهضة » و « المذهب الواقعي » من الشئون الثابتة المقررة مقدما . وهي لا تزال تبدو كذلك في عين كثير من الناس . فان فهم المرء المذهب الواقعي Realism على أنه الحاجة والمهارة في تقريب الحقيقة الطبيعية للأشياء الى أدنى حد ممكن بواسطة الكلمة أو الصورة ، وإذا كان معنى « عصر النهضة » هو استكشاف العالم والانسان ، أى قيام نظرة وتصور للحقيقة شخصيين ومباشرين ، فسيترتب على ذلك فيما يبدو أن المذهب الواقعي لن يكون الا قرينا مصاحبا للنهضة . فالانسان ، يغدو متنبها الى علاقته الطبيعية بالعالم من حوله ، ويكتسب القدرة على التعبير عن تلك العلاقة ببساطة ووضوح . وهنا يصبح المذهب الواقعي بوصفه محاولة للمطابقة الصادقة مع الطبيعة ، وانتاج النسب الطبيعية بالضبط ، - حاصية وميسما « لعصر النهضة » لا سبيل الى فصلهما عنه .

وقد لحق بركهارت منذ أمد بعيد بمصف الأساتذة الكبار الذين يسمون فوق تناقض الخطأ والصواب : فلم يعد الانسان منا يسأل ماذا كانت آراء هؤلاء الرجال ، بل ماذا كانت روحهم . والحق ان الواجب أصبح من عدة جوانب يملى على التاريخ الثقافى أن ينفصل عن بركهارت

(*) Renaissance en realisme محاضرة أقيمت بلندن في ١٩٢٠ ، كما أقيمت صورة منها منقحة تنقيحا كاملا بمدينة بال وبرن وزيورخ وفرايبرج في مقاطعة برايسجاو في ١٩٢٦ . ونشرت بهذا الشكل لأول مرة في . Cultuurhistorische verkenningen (مارلم ١٩٢٩) ص ٨٦ - ١١٦ . والترجمة عن النص الهولندى في Verzamelde Werken مج ٤ ص ٢٧٦ - ٢٩٧ .

دون أن يجرح ذلك الانفصال عظمته بأية حال والا يفض من قدر الدين الذي ندين له به .

وقد انقضت مدة صالحة من الزمان لم يعد فيها مفهوم « عصر النهضة » يبدو بمثل البساطة التي بدا بها لعين بركهارت . اذ شرع التهدم ينال من أطرافه جميعا . فكل محاولة لتعريفه تصطدم بافتقاره الى التحديد وبما يشوبه من تعسف نسبي . ومن هنا صارت أسلم طريقة لمعالجته ، هي استخدامه بالمعنى التقليدي ، أي بوصفه دلالة على ازدهار الثقافة الفكرية الأوروبية ، ذلك الازدهار الذي بلغ ذروته بعد ١٥٠٠ بقليل ، واتخذ من ايطاليا مركزا ونقطة ابتداء ، ومنها أرسل اشعاعه نحو الخارج ، وسطع ببريق جديد بكل من فرنسا واسبانيا وألمانيا العليا والمنخفضة وانجلترا . وليس من الضروري ضرورة مطلقة تحديد طبيعة ذلك الازدهار الثقافي وجوهره ، رغبة في استعراض الظاهرة وانسجامها النوع الاشكال والاحساس بهما .

وجاء أوان بدا المذهب الواقعي فيه أبعد ما يكون عن الانفصال عن المذهب الفردي ، كما بدا المذهب الفردي أبرز صفة رئيسية للنهضة ، بحيث جنح الناس أن يتنسّموا ريح « عصر النهضة » في كل لحظة من لحظات العصور الوسطى أبرزت فيها الأعمال والأشكال الواقعية نفسها . ونشير هنا الى أن بركهارت بنفسه بحث الشعر الجولياردى في القرن الثانى عشر بتلك الروح . ونسب كوراجوه فن سلوتر وآل فان ايك الى « عصر النهضة » ، ووجد من يستمع اليه حتى أيامنا هذه . وبهذه الطريقة اقتصروا على مجرد احلال مفهوم المذهب الواقعي محل فكرة « عصر النهضة » ، وفات الناس أن يسألوا هل الظاهرة المعنية بذلك الاسم تعكس حقا نغمة « عصر النهضة » ، بالمعنى الأصلى للكلمة . ومهما تكن طريقة تفسير اصطلاح «عصر النهضة » ، فانه يظل فكرة تاريخية يستطيع المرء فهمها على الوجه الذى يريد . ولا يخفى أن مفهوم المذهب الواقعي ، بالمعنى الجمالى العصرى الذى نستخدمه هنا ، يمكن تعقبه ووصفه بطريقة موضوعية أكثر كثيرا بغية الوصول الى تعريف لعلاقته « بعصر النهضة » .

وعندى أن المعنى الدارج للفظ المذهب الواقعي يرى فى أوضح الصور استقراء من بضعة أمثلة يمكن تطبيقه فيها ، وبضع حالات أخرى مناقضة يستخدم فيها . فنحن نسّم بالواقعية الصورة التى تمثل ناظر العزبة بالقرية المصرية ، وهو رسم هولاندى يعود الى القرن السابع عشر،

كما نسمى روايات الكاتب جوستاف فلوبر بأنها واقعية . ويعد المذهب الواقعي نقيضا للمذهب المثالي (١) ، والرومانسي والأسلوبية stylization على أنه يبدو في معظم الحالات قرينا للمذهب الطبيعي Naturalism وبديلا منه ، وان ذهب الناس في حديثهم العسادي الى التفريق بينهما بفوارق نوعية مميزة . فان محاكاة صورة خارجية أو داخلية تبدو كأنما هي الأمل الذي يراود الأنفس للوصول الى خلق الأعمال الواقعية .

ومع ذلك ، فلو أننا تتبعنا ظهور الأشكال الواقعية في تاريخ الثقافة ، لاتضح لنا على الفور أن المذهب الواقعي ليس قطعا اتجاها عقليا عاما يتبادل السيطرة على آماذ بأكملها هو وأضداده . وهو بعكس ذلك يتجلى في صورة نمو ثقافي اضافي الى حد ما ، ينبت هنا حيننا وهناك حيننا آخر ، وغالبا ما يكون ذلك النبت غير متوقع تماما ، ثم اذا هو يختفى فجأة كما ظهر . على أن العمل الانشائي الواقعي في الأدب والفنون التصويرية لا ينتهج على الإطلاق منوالا واحدا ، ولا هو يفعل ذلك داخل مضمار الفنون التصويرية ذاتها . فان أحد العصور قد ينتج اعمالا فنية واقعية الطابع دون أن تكون روحه واقعية بصورة ملحوظة . فان عصرا أو أسلوبا بعينه قد يقدر أبسط درجات المذهب المثالي كمبدأ للشكل يعتنقه ، ومع ذلك فهو ينتج أيضا الى جوار الأعمال الفنية التي يتجلى فيها ذلك المبدأ أعمالا أخرى تطابق الطبيعة تماما . وقد عاشت الحضارة المصرية متصفة بالطابع الواقعي الى أقصى غاياته ان أخذ المرء الكلمة بمعناها المدرساني (الاسكولائي) - أي مركزة على العلم وعلى الفكرة وعلى الرمز . ويشهد فن تلك الحضارة بهذه الحقيقة . فهو لا يرسم الشخصيات ولا الأحداث بدقة ، وإنما ينقل اليك الطرز أو الأفكار (٢) . ومع ذلك ، فان هذا الفن نفسه يزودنا بما لا حصر له من أمثلة المطابقة الرفيعة للطبيعة التي يستمد منها أوساط الناس من محبى الفنون أشد أنواع المتعة قوة بوصفها فنا « مصرية » . والحق ان عملا فنيا واقعيلا يحدثنا بشيء عن عقل منشئه . فانه أنتج نسخة من الهيئة الطبيعية لأشياء بعينها لأن لديه موهبة الرسم بتلك الطريقة ، أو لأنه لا يستطيع أن يأتي الا بهذا الصنف من الأشياء دون أي شيء آخر ، أو لأن هذا هو ما تنضح به يده . ثم ان الواقعية في الفنون لا استطاع حتى تفسيرها بأنها النتيجة التكنيكية للتدريب الطويل ، وذلك لأنك تجدتها أيضا عند بداية تاريخ الفن بأكمله في كهوف العصر الحجري القديم . غير أنه لكي تدفعنا الواقعية الى التشكك التام في فكرتها ، لحظة بلوغها أعلى ذروة كما لها ، تنقذف بلا رحمة صوب نقيضها : فان الكلمة

لم تعد تنطبق الآن على النحائت المقامة على كاتدرائية بامبرج (*) .

واذا تتبعنا الأعمال الواقعية في الأدب ، أحسنا بوجود انقسام جديد في الفكرة . وقد كانت نقطة البداية التي بدأنا منها هي المذهب الواقعي بوصفه مفهوما جماليا ، ولكنه في الأدب يظهر أيضا ناحية خلقية . إذ قد يمكن أن تنجم محاولة مطابقة الطبيعة في أثناء رسم مادة معلومة ، عن رغبة لا سبيل إلى مقاومتها في نسخ أو تقليد قطعة من الحقيقة ، سواء أتم ذلك في شكل تشكيلي أو لون أو خط أو كلمة أو نغمة . ولكنها قد تنجم أيضا عن حاجة إلى رسم الحياة أو الإنسان والعالم على ما هم عليه في الحقيقة ، ليس بشكل أحسن ، بعد تجريدهم من كل زخارف مثل أعلى أو شكل تقليدي أي دون شيء من الأوهام الخادعة . وفي الحالة الثانية يكون للواقعية مضمون خلقي قوى أو لعل الأفضل أن نقول مضمون برجماتي Pragmatic

وهذه الواقعية الخلقية تنتمي إلى حقل الأدب Literature . وعندما تعترف بها الفنون التصويرية ، كما حدث مثلا في أحرقات القرون الوسطى من رسم الجسد ، أو عند هوجارث أو عند شتاين لن ، فإن ذلك يرجع فيما يبدو إلى انشغال بال منشيء العمل مقدما بالناحية الأدبية . ومهما تكن الحال ، فإن الفنون التصويرية لا تتجه في العادة إلى وضع السنن الخلقية عندما تتخذ المذهب الواقعي منتحى لها .

وفي الامكان العثور مثلا على أمثلة من هذه الواقعية الخلقية ، في ادب الزهد عند الهند القديمة وعند المسيحية . والأوصاف التي تنعت الجمال الجسدي بالسطحية رغبة في إثارة النفور العنيف والاشمئزاز ، ذلك الموضوع المتكرر الذي تدور حوله مقالات ذم الدنيا واحتقارها De contemptu mundi إنما هي أوصاف أغلب الظن أنها أسست على أقوال القديس يوحنا فم الذهب بحذافيرها كلمة كلمة . وترتبط الساتير أي قصائد الهجو الساخر ارتباطا وثيقا بموعظة الندم ومقالة الزهد من حيث الغاية والوسيلة ، ذلك أن ما تتصف به من واقعية يعد أيضا من النوع الخلقى . وهناك رابطة وثيقة أخرى بين قصائد الهجاء والحكاية الساخرة أو « الحدوتة الشعبية folk-tale » ، على أن الناحية الخلقية

(*) بامبرج مدينة المانية ببافاريا . بنيت الكاتدرائية بها في القرن الثالث عشر .
(المترجم)

فى تلك « الحدوتة » قد أصبحت سلبية ، فمن المعلوم أن « الحدوتة الشعبية » لا تحت على الفضيلة وتندب الرذيلة ، وانما هى تروى حديث بعض الحيل الناجحة . فاما الخرافة Fablian الفرنسية فى القرن الثالث عشر ، ففى المستطاع ضم ما بها من واقعية الى عداد البرجماتية دون أن تسمى بالخلقية - مالم يرغب الانسان منا فى تفسيرها على أنها انكار شعورى للمثل الأعلى المعاصر لحياة بلاطات الملوك والأمراء . فهل كانت تلك الخرافة هى الرفض المتهكم أى لفظة : « لا » : الساخرة مما لحياة البلاط من الاتجاهات المصطنعة والمفعمة بالمبالغات ، أى محاولة لتمزيق اللثام عن وجه الثقافة العليا برمتها ، وتكذيب الحلم بالكمال الأرضى ، وفى أثناء ذلك - وبالمرة أيضا - توجيه التشنيع الى القسيس والراهب كذلك ؟ وفى تلك الحالة يكون المذهب الواقعى هنا قائما فى صورة احتجاج . أى تعبيرا عن رد فعل حاد ضد التقاليد المرعية ، وضد نفس أسلوب العصر . على أنه يخيل الى أن من المبالغة قليلا أن نلمس ونرى هذا كله فى تلك الخرافة .

ومانحن بحاجة أن نقرر أنه حيثما كان الغرض خلقيا ، فان الأثر الواقعى لن يبرح رغم ذلك معتمدا على الوسائل الجمالية . وفى تلك الحالة يفسد طعم الأهاجى الساخرة (الساتير) والموعظة الخلقية « والحدوتة الشعبية » ان استنفد مدلولها مافيه من الواقعية .

ويحتاج مذهب الواقعية بوصفه عاملا جماليا بحثا الى مزيد من التمايز . ذلك أن أثره يقوم دائما على صدق المطابقة للطبيعة ، ولكن تلك المطابقة ربما كانت من عدة أنواع ، وربما تم احرازها بطرق مختلفة . فهى مطابقة يمكن أن تؤسس على سمة هامة وحيدة فى الصورة ، أو على توهم وجود محاكاة تامة ومضبوطة للحقيقة المرئية أى الواقع . ولعل الفنان قصد منها أن تكون تأثيرا ، ولعله أيضا قد استخدمها كأداة شعورية أو قد يمكن أن تكون نتاجا غير مقصود بل حتى غير شعورى لقدرته على الخلق .

وفى الامكان الوصول الى أثر الواقع باللجوء الى المحاكاة التفصيلية أو بالتأكيد الايحائى على بضع سمات هامة للشئ . والحالة الأولى أى المحاكاة تحدث على الدوام بصورة واعية ومقصودة ، فاما الثانية فاما أن تجيء تلقائية أو نتيجة لخطه وتصميم . وليس هناك أى فرق بين أن تتجارب الحقيقة المرسومة مع البيئة التى يعيش فيها الشخص الذى صنعها أو

الشخص الذي يستمتع بها ، أو حتى ما اذا كانت الحادثة حدثت فعلا بالطريقة المصورة . واذا نظرت الى فلوير لوجدته متمسكا بالواقعية في قصته سالامبو تمسكه بها في مدام بوفاري . والتضاد بين الواقعية القائمة على المحاكاة والواقعية الایحائية ليس مطلقا : فكما تقضى طبيعة الأشياء لابد للطراز الاول أن يكون هو أيضا انتقائيا . ذلك أن نفس تفسير عقولنا لادراكاتنا الحسية يعمل بطريقة انتقائية ، وكل صورة عقلية لاي شيء تؤسس على الانتقاء .

فلو وجب أن يطلق اسم على شكل التكوين الواقعي هذين ، لجاز للمرء أن يتحدث عن المذهب الواقعي التحليلي أو الوصفي أو الايضاحي كنقيض يقابل المذهب الواقعي التوكيدي أو الاستدعائي (*) . ويبدو لي أن لفظتي الايضاحي والتوكيدي تعبران عن ذلك التضاد في أحسن صورة مرضية . ومفهوم ضمنا في الكلمتين أن الواقعية الايضاحية أكثر انتماء الى الفنون المرئية ، وأن الواقعية التوكيدية أقرب الى الانتماء الى الفنون الأدبية .

والحق أن الواقعية التوكيدية ينبغي أن تعد قديمة قدم اللغة والفن ذاتهما . فان كل كلمة ، وكل صورة انما تعبر عن تناسب يعتبر حقيقيا ، كما أنها تعمل بواسطة الانتقاء الایحائي . ومن هنا يتبين أن ما يمكن الاشارة اليه على أنه مذهب الواقعية التوكيدي في تاريخ الفن والأدب ، ليس الا مجموعة القيم التي يبلغها عدد من المنحنيات . ومن الجلي أن التماثل الكبير بين التأثير الواقعي في عصور ومناطق اتسعت مسافة البعد بينها ، سواء في الفنون المرئية أو في الأدب ، يعد صفة مميزة ، كما أنه شيء قريب الفهم في الحين نفسه . ففي أساطير البطولة (الساجا) الأيسلندية القديمة وفي الأخبار والروايات العربية القديمة الماثورة ، كان العنصر الهام المعول عليه هو التسلسل الدقيق لذكرات أحداث خاصة لا يزال الناس يتصورونها بوضوح ويعتبرونها ذات أهمية . وليس العامل الذي يحدد أشكال التعبير الشديدة الترابط هو السمة القومية ولا مستوى المدنية وانما هو التشابه في الهدف الفكري .

» ... وجعل المسلمون يعملون مستعجلين يبادرون قدوم العدو

(*) المذهب الواقعي الاستدعائي Evocative realism هو المحرك للمواقف والذكرات . (المترجم)

عليهم وأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم يعمل معهم في الخندق ، لينشط المسلمين ، وعملوا واستعاروا من بنى قريظة آلة كثيرة من مساحي وكرازين (فتوس) ، ومكاتل (زنا بيل كبيرة) يحفرون به الخندق ، وهم يومئذ سلم للنبي صلى الله عليه وسلم ، يكرهون قدوم قريش ، ووكل رسول الله صلى الله عليه وسلم بكل جانب من الخندق قوما يحفرونه ٠٠٠

« حدثني محمد بن يحيى بن سهل عن أبيه عن جده قال : كنت أنظر الى المسلمين والشباب ينقلون التراب ، والخندق بسطة أو نحوها (أى قدر قامة) وكان المهاجرون والأنصار ينقلون على رؤوسهم في المكاتل ، وكانوا اذا رجعوا بالمكاتل جعلوا فيها الحجارة يأتون بها من جبل سلع ، وكانوا يجعلون التراب مما يلي النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه ، وكانوا يسطرون الحجارة مما يليهم كأنها حبال التمر ، وكانت الحجارة من أعظم سلاحهم يرمونها بها » .

« فحدثني ابن أبي سيرة عن مروان بن أبي سعيد قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ يحمل التراب في المكاتل ويطرحه ، والقوم يرتجزون ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم - يقول :

هذا الجمال جمال خبير هذا أبر - ربنا - وأطهر

وجعل المسلمون يومئذ اذا رأوا من الرجل فتورا ضحكوا منه»

« وحدثني أيوب بن النعمان عن أبيه عن جده عن كعب بن مالك : قال : جعلنا يوم الخندق نرتجز ونحفر ، وكنا - بنى سلمه - ناحية ، فعزم رسول الله صلى الله عليه وسلم على ألا أقول شيئا ، فقلت : هل عزم على غيري ؟ قالوا حسان بن ثابت . قال : فعرفت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم انما نهانا لوجدنا له ، وقلته على غيرنا ، فما تكلمت بحرف حتى فرغنا من الخندق» .

« وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ لا يغضب أحد مما قال صاحبه ، لا يريد بذلك سوءا ، الا ما قال كعب وحسان فانهما يجدان ذلك » .

« وكان البراء بن عازب يقول : مارأيت أحدا أحسن في حلة حمراء من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فانه كان أبيض شديد البياض كثير

الشعر ، يضرب الشعر منكبيه ، ولقد رأيتَه - يومئذ - يحمل التراب على ظهره ، حتى حال الغبار بيني وبينه ، واني لأنظر الى بياض بطنه ، .

« وقال أبو سعيد الخدري : لكانى أنظر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يحفر فى الخندق مع المسلمين ، والتراب على صدره وبين عكته .

والعكنة : ما انطوى وتشنى من لحم (*) البطن ، .

واليكم على سبيل المقارنة فقرة من أسطورة (الساجا) المسماة ايجل سكالاجرمسون Egil Skallagrímsson . وكان ايجل انتصر فى معركة خاضها للملك الانجليزى آثلستان ، بيد أن أخاه ثورولفر قتل . وفى البلاط الملكى يطلب من ايجل أن يجلس مكانه فى مقعد الشرف المواجه للملك .

وجلس ايجل هناك ، وقذف بترسه أمام قدميه واحتفظ بخوذته فوق رأسه ، وقد وضع سيفه على ركبتيه ، وهو يستلّه الى النصف حيناً ويرده الى قرابه حيناً آخر . جلس منتصب القامة ، غير أن رأسه كانت شديدة الانحناء . وكان ايجل كبير الوجه ، عريض الجبين ، ضخّم الحاجبين : والأنف غير طويل ، ولكنه عجيب فى غلظه : وذلك المكان عريض وطويل - الذى ينمو فيه الشارب : والذقن عجيبه فى عرضها ، وكذلك كل ما يحيط بالفك : وهو غليظ العنق عريض المنكبين بما يتجاوز كل قياس الى غيره من الرجال : قاسى الملامح جهم الوجه متبى غضب . وكان ذا بسطة فى الجسم مديد القامة عن أى رجل آخر : وشعره أطلس بلون الذئب كثيث النمو ، ولكنه أصابه الصلع مبادراً .

والآن وبينما هو جالس كما هو مكتوب آنفاً ، ظل حاجب منه ثم آخر يختلج نحو خده ، ويختلج الآخر الى أعلى نحو منابت الشعر . وكان ايجل أسود العينين مقرون الحاجبين . وانه ليأبى أن يشرب شيئاً وان حمل الشراب اليه ، ولكن اختلج حاجباه أحدهما حيناً والآخر حيناً ، الى أسفل وإلى أعلى .

(*) انظر المغازى للواقدي طبعة جامعة اوكسفورد ج ٢ ص ٤٤٢ - ٤٤٦ .
(المترجم)

وجلس الملك آثلستان فى مقعده العالى . وقد أرقد سيفه أيضا على ركبتيه : فلما أن جلسا هكذا مدة من الزمن ، استل الملك سيفه من غمده ، وأخرج من ذراعه حلقة من ذهب ، وهى حلقة ضخمة وحسنة ، وانزلها فوق سن السيف : ثم وقف ونزل الى الأرض ، ومدّها فوق النار الى ايجل . ووقف ايجل واستل سيفه ونزل على الأرض . وألصق السيف فى منحنى الحلقة وسحبها اليه : وعاد الى مكانه . وجلس الملك فى مقعده العالى . ولكن عندما جلس ايجل . سحب الحلقة حول ذراعه ، وعندئذ وقف حاجبها فى موضعها الصحيح . وأنزل سيفه وخوذته ، وأخذ قرن البهيمة الذى حمل اليه ، وشرب ما فيه حتى الثمالة (٤) .

والمثال الأخير بوجه خاص يعطينا دلالة ممتازة عن مدى ضئالة حاجة الواقعية الأدبية ، التى تتطور هنا فعلا من النوع التوكيدى الى الايضاحي ، ان تكون ثمرة لتطور مهذب للأدب . وكل من المثالين يليق لظهارنا بدرجة بالغة الوضوح ، على أنه حتى حوالى ١٢٠٠ لا يزودنا الأدب الوسيطى لأوربا الغربية بأى شئ يمكن موازنته بهذا من حيث الواقعية الأدبية القوية . وينبغى لنا ألا نعزو ذلك الى قلة القدرة فى ذلك الاتجاه بين الشعوب الجرمانية وشعوب الرومانس اللاتينية ، اذ الأصح أن تلمس علة ذلك فى أن التقاليد البيانية الكلاسيكية سيطرت تماما على الأدب ، سواء أكان الموضوع مقدسا أم علمانيا . فان ظهور نشر تشكىلى لدن قد أعوزه شيئان ، أولهما عدم تمهيد مكان له فى الأدب ، وثانيهما الافتقار الى استقلال أدبى . فأما ما قد يكون هنالك من وصف واقعى فلم يكن عادة الا تقليدا للنماذج الكلاسيكية . ومهما يكن من أمره فانه يظل فى العادة مدرسى الطابع مكبلا بالقيود : فهو لا يصل الى مستوى الأمثلة المباشرة التى تعرضها السيرة النبوية والأساطير البطولية (الساجا) .

وقد تستطيع المشاهدة الواقعية والرسم المطابق للواقع معالجة الشكل البشرى ؛ ومعالجة الحركات والأشكال والألوان ؛ والكلمة الملفوظة والبيئة فى مجموعها . وبينما الثقافة الوسيطية تتطور ، أخذت الواقعية تظهر هنا وهناك ، لا باعتبارها تكتيكا فنيا شعوريا بأية حال ، ولكن باعتبارها سمة عفوية ، وذلك بالأكثر فى رسم الكلام والایماءات لا المظاهر ، فضلا عن البيئة . وينبغى للمرء أن يظل يقظا على الدوام ليرى ويتأكد من أن سويتونيوس أو كاتب كلاسيكى آخر لا يجرى تقليده فيما يقع تحت بصره من مقروء . ومع ذلك فان من الخطأ البالغ أن نستشف فى كل سمة واقعية اقتراب « عصر النهضة » .

فإن المثال الكلاسيكي ظل أقرب إلى العقبة المعوقة منه إلى المشجع للتعبير الواقعي الحق . ثم إن نسق القصيد الغرامى الذى ظهر فى البلاط كان أبعد الأشياء عما يناسب ذلك التعبير : إذ ليس لموضوعات motifs الطبيعية التى ترد فى استهلال القصيدة إلا أقل قيمة فى هذا الصدد . على أن القصة الرومانسية أتاحت فرصا أكثر تدعو إلى التعبير الواقعي وتحت عليه ، وإن كان ذلك دون السماح له بالسيطرة التامة .

ثم جاء دانتي فأمد العالم على حين بغتة بواقعية توكيدية بلغ من هائل قدرتها على النفاذ وشدة حيويتها ، وحدة نظرتها للمرئيات ، أن عمله هو نفسه الميزان الذى نستطيع أن نزن به مفهوم الواقعية الأدبية . فهو فى عمله الرائع الجليل يرسم ويبعث إلى الحياة الهيئة والإيماء والحركة والمحادثة والمنظر الطبيعي بدرجة سواء . وإن دانتي شأن العظماء حقا من الرجال - ليبدو كأنما يهدم نظرياتنا ولا يشبثها . وذلك مالم يكن ما يفعله أنه يوضح أن العمل الواقعي بوصفه ذاك ، لا علاقة له البتة بعصر النهضة بالمعنى العادى المعروف عن الكلمة . ويستطيع المرء لو شاء - أن يرى علاقة معينة بين أشياء كثيرة مشتركة بين دانتي وعصر النهضة ، ولكنها أشياء لا تصل إلى صفاء نظرتة المطلق ، الذى لا يدانيه فيه أحد ، ولا إلى ما تتصف به الكلمة عنده من دقة بالغة .

ومصطلح الواقعية قليل الاستعمال فى فن النحت . وكأما الواقعية فى أسمى درجاتها والتزام المثالية فى أشد صورها المطلقة أمران يلغى أحدهما الآخر بمجرد أن يبلغ فن النحت مستوى بعينه . ولا محل لاستخدام الواقعية كصفة أسلوبية stylization القدماء وبين المطابقة الجميلة للطبيعة - أو قل بالحرى إن فى الامكان تطبيقها ، ولكنها لا تحتوى على أى مضمونات (٥) جوهرية . وهناك خلة من الكمال تربط بين نحائت كاتدرائية بامبرج وبين دوناتللو (*) ، وتربط دوناتللو بسلوتر . بيد أن ذلك الكمال يكمن فى شيء آخر خلاف المحاكاة الصادقة للواقع الطبيعي . وفى استطاعتنا أن نستشف التأثيرات الواقعية ، والقول مثلا بأن تماثيل ناومبرج (**) واقعية أكثر من تماثيل بامبرج ، ولكن التفريق قليل الأهمية .

(*) دوناتللو : نحات إيطالى فلورنسى اسمه الحقيقى دوناتودى نيقولودى بتوباردى (١٢٨٦ - ١٤٦٦) تمكن بالتعاون مع برونللسكى من تعب الأسلوب الكلاسيكى فى النحت .

(**) ناومبرج : مدينة ألمانية بسكسونيا تشتهر بكاتدرائية القديسين بطرس وبولس (١٢٠٧ - ١٢٤٢) .

(المترجم)

والواقعية في النحت لفظية بحتة ، فهي ظاهرة تدل على المبالغة أو الانحطاط . وظهورها لا يتم بأية حال في نهاية حقبة من الحقبة . فبعد نيقولا بيزانو مباشرة ، وقبل ما أظهره أندريا من انسجام صاف ، جاء جيوفاني بما فطر عليه عمله من حركة مفرطة وتكوين مضطرب وتقطيب متسوه . فأما جيبرتي فقد ضل فعلا في مناظره ونقشه البارز ، وذلك في حين أن نحت الأربعمئات (القرن الخامس عشر) لم يبرح بعد على عتبات فترة ازدهاره .

أما التصوير ، فإن مصطلح الواقعية التوكيدية ينطبق أروع انطباق على جيوتو . وبه تبدو الرابطة الوثيقة بين المذهب الواقعي « وعصر النهضة » كأنما تعلن عن نفسها بصورة مؤكدة تماما . وقد أطلق أهل الرأي على الدوام اسم « أبي المذهب الواقعي المتأخر » على جيوتو ، وهو الرجل الذي أبدع الحركة المعبرة أبلغ التعبير ، والذي تهيأ له على حد قول بركهارت ، « الاحساس بأهم نواحي كل حركة » ، ومن أجل تلك الواقعية أيضا ، أطلق عليه بوكاتشيو بالفعل لقب مجدد الفن . وقد أوضح أنه بفضل جيوتو ، استدل الفن ثانية على طريق الطبيعة والصدق . فرأى بوكاتشيو هو الذي أقام ذلك التقليد الماثور ، كما أن من جاء بعده من الكتاب مثل ليوناردو دافنشي وأرازموس وفاساري رأوا هم أيضا أن جيوتو (٦) هو بداية الانتعاش . ويكاد يكون من المستحيل الفصل بين جيوتو ومذهبه الواقعي وبين بدايات « عصر النهضة » . وكأنما الحلقة الرابطة بين « عصر النهضة » ومذهب الواقعية تجد برهانها في شخصه .

ورغم ذلك ينبغي ألا يغرب عن بالنا ، أن فكرتنا بأسرها عن « عصر النهضة » بنيت فعلا على الأسس التي أرساها بوكاتشيو وفاساري . في تلك الفكرة لا يبرح صدق رأى بوكاتشيو يعتبر نقطة بداية بديهية بدرجة تتفاوت ، وذلك في نظر بركهارت على الأقل . فهل ما نعرفه اليوم عن التطور الثقافي في الشطر المتأخر من العصور الوسطى لا يبرح على انسجام حقيقي والمبدأ المسلم به ، وهو أن جيوتو كان يأخذ نفسه بالواقعية — هو المؤسس الفعلي « لعصر النهضة » ؟

الحق أن هذه المقالة لا تدعى إطلاقا أنها تحل تلك المسألة حلا تاما . فهي ليست سوى محاولة لاستبانة ما إذا كانت الواقعية التي تدل على شكل ، مرتبطة حقا ارتباطا لا انفصام له « بعصر النهضة » ، الذي يدل على روح . فإن كانت الواقعية مرتبطة كذلك ، فسيكون كل تعبير عن

الواقعية نستطيع تحسسه في فن الشطر المتأخر من العصور الوسطى وأدبه كافيا لإعلان أن الروح الذي ينتج ذلك التعبير إنما يمثل « عصر النهضة » . وتلك هي النتيجة التي لاح أن مفهوم « عصر النهضة » يرغم الإنسان منا على قبولها . فعلى هذا النحو أصبح العلماء ينظرون إلى فن فان إيك باعتباره جزءا من فن « عصر النهضة » . ولكن إذا كان ذلك قد حدث ، فلا بد إذن من حدوث مثله مع الفن الأدبي لفرواسار وشاستلان . وهما معاصران ومواطنان لبرويدرلام ويان فان إيك ، كما أنهما واقعيان تماما مثلهما . وفي هذا الاتجاه تقدم المنتجات الأدبية ميزانا آخر زيادة على ما لدى الفنون المرئية : فأنها تيسر لنا أن نقدر الروح فضلا عن الشكل . ويعتبر آل فان إيك من « الواقعيين » بصورة مطلقة من حيث الشكل ، غير أن علمنا بروحهم يكاد يصل إلى العدم . فكل ما يستنتجه من أعمالهم فيما يتعلق بروحهم النقد الفني المعاصر المتذوق للجمال ، فهو وهم وتصوير لفظي محض . ثم إن فرواسار أيضا من أنصار المذهب الواقعي : فهو يلتزم المطابقة للطبيعة فيما يسطر من حوار مشرق بالحياة ، ومن ملاحظات بسيطة ومباشرة ، ومن دائرة الاختلاط البشري العادي التي يضع فيها شخصياته . ولكن من ذا الذي يعد فرواسار منتسبا إلى روح « عصر النهضة » دون أن يدرك أنه حين يفعل ذلك يشوه المفهوم تشويها مؤسسا ؟

وقد كان شاستلان ، ذلك المؤرخ الفخم في بلاط البرجنديين ، استاذا أتقن فن المؤثرات الواقعية الرائعة : فلديه الإيماة والأثر الخفيف والجو والمشاحنة والمنظر الطبيعي . وقد أوردت أمثلة لفنه في مكان آخر (٧) . ووصفه لفيليب الطيب ، وهو أطول من أن يتسع له هذا المقام ، (٨) نموذج للتصوير القوي المؤثر الرصين ، الذي يتذبذب فيه الأسلوب كأنما هو لولب من الصلب ، وكأنما ينبغي أن يوحى إلينا بشخص الدوق الفولاذي بصورة أشد وضوحا . والحق أن شاستلان لم يأل على الدوام جهدا في أن يكون عصريا ، على طريقته ، أعني كلاسيكيا وبيانيا ومتشدقا بالفصاحة . ويستطيع المرء التمييز بين شلكين أسلوبيين : الأسلوب المبهج المثلث بما يحمل الذي أورثه الكرامة عن غير جدارة في التاريخ الأدبي الفرنسي ، ثم منتحاه الواقعي الفلمنكي المفرط الحلاوة (وإن عبر عنه بالفرنسية) . وليس ثمة شك أن الشكل الأول هو الذي يربطه « بعصر النهضة » . فانه حاول أن يكتشف الشكل الجديد ، ولكنه لم يحس حتى آنذاك ذرة من الروح الجديدة . فأما روحه فتتمنى إلى القرون الوسطى وعن هذه الروح تفرعت واقعيتها . فهي لم تزدهر فيه كثرة

أو زهرة « لعصر النهضة » ، بل على العكس من ذلك . فلئن وجد فنان يستطيع أن يوضح أن « عصر النهضة » والمذهب الواقعي ليسا بالبديلين المتلازمين ، فذلك الفنان هو شاستلان .

وقد وجد المذهب الواقعي الجمالي تعبيراً عنه في عدد من النقاط اجتمعت له طوال العصور الوسطى ، في استقلال تام عن « عصر النهضة » ولما أن تم ادراكه شعوريا مارسه الناس باعتباره شيئا جديداً ، أى زيادة في المهارة الفنية والقدرة التعبيرية .

وقد بثت الفلسفة المدرسانية في الروح الوسيطة ايمانا واعتقادا بأن العمل الواقعي يعد توجيهها يؤخذ به . وقديما قال أرسطو نفسه : « ان الفن يقلد الطبيعة بقدر ما في الامكان » . ولكن ذلك لا يتضمن مطلقا مجرد مدح للواقعية الجمالية *he techne mimeitaiten phu sin - ars imitatur naturam in quan-tum potest* . فأولا ليس ما يسميه أرسطو تكني (techné) أو آرز Ars بأية حال بالفن بمعناه الحديث ، بل بالمعنى الأعرض والأعمق ، الذي لم يخمد أواره حتى في القرن الثامن عشر ، وهو الذي ينطوي على كل شيء صنعه الانسان أو أعطاه شكله . ومما يرتبط بذلك أن معنى كلمتي *mimeitai or imitatur* ليس فقط « ينسخ » بل « يتبع » ويقلد . فهنا لو فسر مبدأ المحاكاة بهذه الطريقة لأشار فيما وراء الطبيعة الى الله . وان دانتى ليجعل فرجيل ينطق بالتالي :

« ان الفلسفة لدى من يلقي السمع ،

قد ميزت بمواطن مختلفة

كيف أن الطبيعة – مثالها المحتذى وغايتها

عن الذهن الالهي وعن فنه – قد تعلمت .

والى فيزيائك لو أنك أحسنت انعام النظر ،

أن فنك يتبع خطاها ، مهما مضى بعيدا

اتباع المتعلم لاستاذه ، ومن ثم فان فنك

بالنسبة للاله هو الحفيد ، ان جاز قول ذلك ،

واذن فان نظرية الفن المحاكي للطبيعة *ars imitatur naturam*

كانت تتضمن ما يتجاوز كثيرا امتداح الواقعية الفنية ، وان تضمنت ذلك

أيضا بطبيعة الحال . وذلك لأن تلك العبارة عند كل من الفنان المحترف وخبير الفن الساذج القلب ، كانت تدل الى أقصى حد على الدافع الطبيعي الى المحاكاة ، ذلك الدافع الذي لا بد أنه متأصل في الطبيعة البشرية . يقول القديس توماس الأكويني « من الطبيعي أن يسر الانسان بكل ما يمثل الأشياء » (١٠) ، على أنه بعد أن وضع «المحاكاة» تحت مفهوم « تمثيل الأشياء » بالمعنى الكامل الوافي الذي كان لتلك الكلمة ، في فكر العصور الوسطى ، عاد فجأة فأعطى الواقعية الجمالية نفسها نغمة أعمق كثيرا .

من هذا يصبح مفهوما من جميع النواحي أنه انقضت فترة طويلة من الزمن لم يتمكن نقد الفن أن يتنسم أثناءها الا ميزة رفيعة واحدة هي النجاح في محاكاة الطبيعة . فانه حتى النواذر المنقولة إلينا بالتواتر منذ القدم والحاصة بأستاذية زيوكسيس(*) الفنية الحادة تشهد بذلك التقدير . وقد آمن دانتى أيضا بذلك المثل الأعلى الفني في وصفه النقوش الرخامية والبارزة والشرفات المقامة على جبل المطهر Purgatory وقال بوكاتشيو :

ان جيوتو أوتي روحا بلغ من الامتياز والتبرير ، بحيث أن شيئا معينا في الطبيعة ، أم الجميع وأستاذتهم في العمل ، لم يوجد بفعل الحركة المستمرة لأفلاك السموات ؛ الا واستطاع هو وقلمه وريشته تصويره باتقان ؛ مصورا للأشياء جميعا بطريقة بالغة المماثلة الصادقة والمشابهة القريبة ، بحيث زعم الناس أنها هي الأشياء الحقيقية فعلا ؛ وسواء أكانت تلك الأشياء موجودة أو غير موجودة ، لم يكن هناك تقريبا أي احتمال لتمييزها . بحيث أنه حدث عدة مرات بفضل الوسائل المتنوعة التي لجأ إليها ، أنه خدع حاسة الرجال المبصرة حتى اعتقدوا تلك الأشياء طبيعية ، بينما هي لم تكن سوى صور مرسومة (١٢) .

وعبر فيلاني(**) عن هذا التقدير نفسه (١٣) . وبعد ذلك بقرن من الزمان مدح بارتولوميو فازيو الجنوى فن آل فان ايك بعبارات ملئت بالطرب تنم عن نفس هذه الدهشة الساذجة لما فيهم من مماثلة مطلقة صادقة للطبيعة ، فقال : شعر فاق الشعر الحقيقي وشعاع الشمس ينزل من أحد

(*) زيوكسيس : (٤٢٥ - ٤٠٠ ق م . رسام المزيقي شهير (المرجم)

(**) فيلاني : (ح ١٢٧٥ - ١٣٤٨) مدون اخبار تاريخية ايطالي ، ولد بفلورنسة . (المرجم)

الشتوق ، وانعكاس ، وقطرات العرق على جسد ، وفي الخلفية صور المناظر البرية التي بذل المصور في تفاصيلها جهد المدقق .

وبعد ذلك بقرن آخر بحث كاستيجليونى فى كتاب « رجل البلاط The Courtier (١٤) » فى المناظرة بين التصوير والنحت وأيهما أرفع قدرا بين الفنون المرئية . وهو يرى أن النتيجة تعتمد اعتمادا كاملا على النقطة التى يعترف كل انسان أنها المبدأ القاعدى ، وهى أن الفن انما هو « متابعة لخطى الطبيعة » . وقد دفع أحد المتكلمين بأن قصب السبق ينبغى أن يمنح للنحت لأنه أقرب الى الحقيقة نتيجة لابعاده الثلاثة . ولكن تم الاتفاق فيما بعد على أن التصوير قادر على التعبير عن الطبيعة بصورة أتم ، وذلك لأنه لا ينتج الأشكال فحسب ، بل والألوان أيضا ، والأنوار والظلال ، والمنظور وما الى ذلك . وبهذه الفكرة الساذجة عن الواقعية أظهر كاستيجليونى أنه يتمثل بعين ذاكرته فن رافاييل ومايكلانجلو . ولا مشاحة أنه برأيه هذا قد عبر عما نعتبره عنصر « عصر النهضة » فى فنهما .

ولا يخفى أن شكل الفن الذى يتضائل فيه مبدأ المحاكاة الى أقصى حد ، وهو فن الموسيقى بالذات ، هو الذى روعيت فيه بكل اجتهاد كل من النظرية والحاجة الى تقليد الصورة الطبيعية . وشاهد ذلك أنه فى تاريخ الموسيقى ترتبط المفاهيم المتعلقة بالفن والمهارة الفنية ارتباطا أشد منها فى أى مكان آخر . فمنذ مطلع القرن الرابع عشر الى مغارب السادس عشر كانت الأشكال الموسيقية المستعجة هى التى قصد منها أن تكون محاكاة للأصوات الطبيعية : كضجيج الصيد ، وزئاط السوق ، وعجيج المعركة . ومن العسير علينا أن نرى ماذا عساه أن يكون هناك من علاقة بين محاولة مطابقة الموسيقى للطبيعة وبين روح « عصر النهضة » . وغنى عن البيان أن مما يختلف تماما عن هذا مديح السير توماس مور لموسيقى الكنيسة فى مدينته الفاضلة (اليوتوبيا) :

بيد أن هناك شيئا واحدا لا ريب أنهم يسبقوننا فيه بمراحل بعيدة . وذلك أن موسيقاهم بأسرها - سواء منها ما يلعبونه على الآلات ، وما يغنونه بالصوت البشرى - شديدة المشابهة فعلا للعواطف الطبيعية قوية التعبير عنها ؛ فالصوت والنغمة من بالغ المطابقة وجمال المناسبة للشيء ؛ بحيث أنهما صلاة كانا أم انشودة للمسرة أو الصبر أو التعب أو الحداد أو الغضب ، فان طراز اللحن من شدة التمثيل لمعنى الشيء ، كان يستطيع بصورة مذهشة أن

يحرك العاطفة أو يهز المشاعر أو يخرق العقول أو يلهب الأرواح
من كل من يسمعه (١٥) .

فهنا أيضا ، كانت الواقعية مثلا أعلى ، وإن انطوت على مقصد
مختلف تمام الاختلاف عن ذلك الدافع الساذج الذي يدعو إلى المحاكاة
المخادعة : فهي واقعية موجهة نحو معنى الأشياء ، وتستطيع إلغاء التضاد
بين المفهوم المدرساني والمفهوم الجمالي العصري عن الواقعية . وفي إمكان المرء
إن شاء أن يسمع وراء كلمات مور الواضحة الجميلة موزارت وبيتهوفن ،
أي كامل مجموع موسيقى اليوتوبيا السرمدية : المثابة الحقة للموسيقى .

وسنرى أسفل هذا أن أستاذا عظيما آخر كان على اتفاق رائع مع
مور في فكرته عن الواقعية الحقة .

ونحن نبدو حتى الآن كأننا قد قطعنا بأن هناك اقترانا معينا بين
المذهب الواقعي و « عصر النهضة » . فمنذ حوالي ١٤٠٠ فصاعدا ، أصبح
الفنانون والمفكرون متنبهين أكثر فأكثر إلى مافى الفن من عنصر الواقعية
باعتباره مسألة قائمة وعملا واجب الأداء . فقد طفق أوتشيللو (*) يصارع
المنظور حتى تمكن منه واكتشف ماساتشيو طريقة للتعبير عن مطابقة الطبيعة
فاقت أسلوب جيوتو وتغلبت عليه . وأحرز فن التصوير الهولندي ،
مستوى من الرسم الواقعي للمادة لم يبرز فيه أحد قبله ولا بعده . فاما
في الأدب ، فإن الواقعية ظلت في الخلفية بدرجة أكثر . ذلك أن الأدب
في كل الأزمان أكثر انشغالا بالأشياء منه بالأشكال ، كما أنه قد عاق
طريقه ، أنه على الرغم من أن الكلاسيكية الحديثة Neoclassicism قد
عززت بالفعل قوة الدافع إلى المشاهدة المباشرة من ناحية ، فقد حدث من
ناحية أخرى - وإلى مدى أكبر كثيرا - أن العنصر البياني في اللغة شق
طريقه بالقوة نحو الصدارة إذ أن لغة جوانفيل(**) أو فيلاني لو حللت
التحليل النهائي ، لظهر أنها واقعية أكثر من لغة مكيافلي مهما بلغ من
واقعية فكر هذا الأخير .

وموجز القول ، أن النتيجة الوحيدة التي قد يبدو لها مبرر في
نقطة الاقتران هذه هي أن مختلف التعبيرات عن الواقعية الأدبية والبصرية

(*) أوتشيللو (١٣٩٧ - ١٤٧٥) فنان إيطالي ، ساعد جبرني في صنع بوابل

البرونز ، وأشتهر بحبه للمنظور ، (الترجم)

(**) جوالفيل : (١٢٢٤ - ١٣١٩) مؤرخ فرنسي ، صاحب لويس التاسع في

حملة ١٢٥٤ ووصفها . (الترجم)

(العيانية) ، وهي التعبيرات التي تجلت هنا وهناك منذ القرن الثالث عشر فصاعداً ، كانت أشياء متفقة في الزمن (أى متزامنة) لا تتبدى فيها أية روابط ، لا بين بعضها البعض ولا مع مبدأ عام بحيث يصح تسميتها باسم « عصر النهضة » . وهناك زيادة عامة وتدرجية في الدافع نحو التعبير الواقعي ونحو ما فيه من المهارة الفنية . على أنه لو صح أن خير ما يوضح ظاهرة ثقافية هو ما تبلغه من قمة ، لأصبح من السهل علينا أن نصدر الأحكام على العلاقة بين الواقعية و « عصر النهضة » . ونشير هنا إلى أن محاولة انتساج الأشياء الطبيعية مباشرة ، أى في حدود فرديتها ، بلغت ذروتها قبل الحركة الفكرية التي تسمى « عصر النهضة » ولم يتهيا لأحد توضيح ذلك بصورة أوضح ولا أصلح مما فعل هنريخ فولفلين(*) . والحق أن القرن الخامس عشر هو الذي يتصف بمشابهة الطبيعة ، أما السادس عشر فلم يعد كذلك . ويتحدد فن إيطاليا في القرن الخامس عشر (وهو المسمى بالأربعينات) والمصورون الفلمنك بما يجمعهما من ميل إلى المشاهدة يتجلى فيه العناية والجهد ، ومن أحكام مطلق العنان وتفصيل دقيق . على أنهما في ذلك كله من السذج ، ومن المتمسكين بالنزعات العتيقة بحماسة الشباب . فاما القرن السادس عشر (الذي يسمونه بالخمسمات) ، وهو الذي بلغت فيه روح النهضة ذروتها ، فانه انتصر على الواقعية - وكان عليه أن ينتصر عليها - ليحرز أشد ما فيها من العناصر أصالة : الشكل ، والأسلوب الفخم ، والإيماء الملحمية والدرامية ، والانسجام البالغ الكمال .

وهذا التحول والرفض حدثا في عقل ميشيل أنجلو في حالة شعورية كاملة وانفعالية . اذ يقال انه اعتبر أن من المهانة للفن رسم شيء أرضى بكل ما اتصف به من تحديد نوعي مالم يكن مفرط الجمال . وعندى أن توقير ليوناردو الهائل للطبيعة ، هو الذي تمخض عما يتصف به فنه التصويرى من متابعة غريبة وشاذة للطبيعة بوصف كون ذلك التصوير فرعاً واحداً فقط من روح تجاوزت كثيراً في مجموعها حدود الواقعية المدققة . ويقول سيال Seailles الواقع أن واقعيته تعد أدهش إيمان بتلك الروح .

(*) هنريخ فولفلين : (١٨٦٤ - ١٩٤٥) مؤرخ فنون سويسرى ، خلف بركهارت

في الكراسى الجامعية ، وله كتاب يضع أسس معالجة تحليلية للأسلوب في الفنون .

(المترجم)

وربما صح لنا أن نقول أن المذهب الواقعي كان بالنسبة « لعصر النهضة » بمثابة الأعداد والتمهيد ، فهو حالة انتقالية ، وأنه لا يجرى منها مجرى النتيجة النهائية أو الهدف . وقد تجسد الانتقال في شخص دورر بكل من فنه وما قاله حول الفن ومثله الأعلى فيه . ذلك أن دورر حسبما يروي ميلانكتن (*) (١٦) وصف قرب نهاية حياته، تطوره كفنان على الوجه التالي : ففي شبابه أحب صنع التصاوير الزاهية الألوان المتعددة الأشكال وتخطيط الرسوم السيئة الأشكال والعجيبة التكوين . على أنه شرع في سن أنضج في ملاحظة الطبيعة ومحاكاة مخياها الأصل على محاكاة صادقة ما أمكنه ذلك ، كما أنه اكتشف أن تلك البساطة هي أعلى ما يستطيع الفن أن يتوج به هامته من حلية ، وإن تعلم في الوقت نفسه مدى صعوبة عدم الزينغ عن الطبيعة .

ولأول وهلة يبدو هذا القول اعترافا صريحا بالمطابقة المطلقة للطبيعة، وهو الأمر الذي تؤكد في أكثر من موضع كتابات دورر نفسه :

« بيد أن الحياة في الطبيعة تسمح لنا بإدراك ما في هذه الأشياء من صدق . فعليكم إذن بملاحظتها ببالح الكد ، وتمشوا معها وتطابقوا وإياها ، ولا تحيدوا عنها معتقدين أنكم مستطيعون أن تجدوها بأنفسكم ، فانكم عندئذ تكونون قد ضللتكم . إذ الحق أن الفن يكمن في الطبيعة ؛ فمن استطاع استخلاصه منها فقد احتازه لذلك لا تتصوروا قط أنكم استطعتم ، أو ينبغي لكم أن تخلقوا شيئا أحسن مما أعطى الله طبيعته المخلوقة القدرة على أحداثه من الأشياء . وذلك أن قدرتكم عاجزة تلقاء خليقة الله » .

ثم يقول في موضع آخر : « وذلك لأنه إن كان ضد الطبيعة ، فهو إذن شر » (١٧)

ولا يكاد يحتاج إلى قول ، أن دورر قد كشف بالفعل مرارا وتكرارا فيما أنتج من عمل أنه من أشد من يستطيع تاريخ الفن أن يشير إليهم بالبنان باعتبارهم من أشد الفنانين مطابقة للطبيعة . وهو أمر ينطبق بوجه خاص على ما أنتج من رسوم ، وما على المرء إلا أن يتذكر نجيل

(*) ميلانكتن (١٤٩٧ - ١٥٦٠) فنان ألماني من رجال الإصلاح الديني ، حاور

لوثر في ترجمة العهد الجديد إلى الألمانية واشترك في تأسيس العقيدة البروتستنتية .

(المترجم)

الثرى المعشب ، وباقية البنفسج ، وجناح الحمامة الميتة والأرنب البرى . ولم يثيسر لأحد قبل المصورين الفرنسيين العصريين أن ينتج منظرا طبيعيا Landscape ولا مشهدا عاما Panorama لمدينة ، مثلما فعل دورر وجعله خاليا من كل أسلوبية أو تنظيم أو تحويل . على أن هذا كله يقع تحت صنف التخطيطات والتداريب ، وليس بأعلى جهود دورر الشعرورية الفنية .

على أن بادرة من الشك قد تنشأ عندما يتساءل المرء هل يتطابق العمل الأكبر الذى أنتجه دورر وتفسيره هو نفسه لمجرى تطوره كما وصفه لميلانكتن . فلئن حدث منه حقا انصراف عن كل وهمى غريب أو شاذ الى المحاكاة البسيطة للطبيعة ، فقد وجب اذن أن تظهر أعماله الأخيرة أعلى درجات المطابقة المباشرة للطبيعة ، وحق للأولى القديمة منها أن تنم عن نقص معين فى المشاهدة الدقيقة للطبيعة . على أن موازنة بين عمله الأخير ، « الرسل والانجيليون » ، وبين بعض ما عمل فى شبابه كصورة أبيه ، تكشف عن عكس ذلك . ففي عمله فى شبابه يستطيع المرء أن يلمس الكد فى طلب الواقعية ، والتخطيط المضبوط للتفاصيل ، وهو الشيء الذى استصوبه هو نفسه وزكاه ، « دون حذف أصغر الفصوص والعروق . . . » على أن « الرسل » تظهر فيها واقعية ، يتجلى فيها فى الحين نفسه التقييد والتعميق والتسامى . فنحن نحس فجأة أن الواقعية فى صورة والده وان بدت مرادفة للمطابقة للطبيعة ، فان صفة الواقعية بالنسبة لصورة الرسل والانجيليين تنطبق مع ذلك ، وان لم يمكن اطلاق صفة المطابقة للطبيعة عليها .

فهل كان رأى دورر فى تطوره نفسه خاطئا ، أم أن ملانكتن أساء فهمه وسجل كلماته خطأ ؟ ربما لا . فان دورر لم ينشد الطبيعة فحسب ، بل نشد فيها فى الوقت نفسه الجمال . فقد قال : « أما ما هو الجمال فشيء لا أعرفه ، وان ارتكن على أشياء كثيرة » . فهو شيء يكمن فى الطبيعة ، ويشير فى الوقت نفسه الى ما وراء الطبيعة . والانسان لا يستطيع فهم الجمال المطلق . « وذلك أنى أعتقد أنه لا يوجد فى الدنيا انسان يستطيع أن يسبر الهدف المفرط الجمال الكامن فى أصغر المخلوقات حجما » .

قالذى حدث فعلا هو أن دورر قد أدرك بالتدريج وفى تنبه تام متزايد أن جميع ما فتن به فى حداثة سنه من تفاصيل عارضة ومعكمة

وغيرية وغير هامة أمور مزعجة ولا حاجة تدعو اليها ، وأنه رفضها ابتغاء التماس البساطة البطولية والراحة المطلقة والدلالة المباشرة . وذلك هو ما أسماه « بالمحيا الأصيل للطبيعة » ، في أثناء حديثه مع ميلانكتن .

ومر بدور في أثناء هذا الانتقال من التعدد إلى الوحدة ، نفس التحول العظيم الذي ألم بعصره ، ذلك التحول الذي يشير إليه ، كممثل لعصر النهضة ، ويجعله قريباً قريباً جوهرياً من رافاييل ومايكلانجلو . ذلك أن جوهر « عصر النهضة » يكمن في الانتصار على المطابقة الساذجة للطبيعة ، كما أن عدم القدرة على فهم هذه الحقيقة ، هو الذي أدى إلى ضم يان فان ايك خطأ إلى « عصر النهضة » . فان وجب إجراء تقسيم ، فان الأنسب اعتبار فن القرن الخامس عشر (الأربعمئات quattrocento) في إيطاليا قسماً أساسياً من القرون الوسطى ، وذلك بالضبط بسبب مارآن عليه من سمة الواقعية .

والواقعية الدقيقة إنما تتطور في مجال ما لا ضرورة له ، أي ما هو اضافي من زخرف ، كما أنها على طول المدى لا تستطيع أن تتماسك وتصون بقاءها إلا في ذلك وحده فقط . فالفن العظيم إنما هو على الدوام فن له هدف ومعنى يربط شكل تعبيره ويحدده . فهو شيء متأصل المفروض في صلاة (١٨) أو في عبادة ، ومن ثم فهو شيء عظيم الأهمية أو مقدس . فمثل هذا الفن ، متى ارتبط بأسلوب للحياة ، لا مفر له على الدوام من النصر على الواقعية . وما هو إلا أن يفقد شطر كبير من الفن كل علاقة بأحدى العبادات أو يبدو كأنما فقدتها ، حتى تستطيع الواقعية أن تتطور دون عائق بوصفها شكلاً للفن وذلك هو ما حدث بعد « عصر النهضة » . فبظهور « عصر النهضة » حدث ارتفاع جديد ومديد إلى الذروة في خط سير الواقعية ، وبخاصة في الفن الهولندي .

ولعل هذا هو مكان الإشارة الموجزة إلى أشد خلق الله أخذاً مطلقاً بمذهب مطابقة الطبيعة ، وهو برنارد باليس(*) . فهو إنسان يكاد فصله عن « عصر النهضة » يبدو عسيراً ، وذلك بالنظر إلى العصر الذي عاش فيه (١٥١٠ - ١٥٨٩) والوسط الذي عمل من أجله : وهو دوائر البلاط الفرنسي . وهو صانع خزف ومهندس معماري للحداثق وكاتب . وقد ثار في وجه كل مبدأ من مبادئ صناعة الخزف بما صنع من صحون ، نقشست فيها السحالي وأوراق الشجر والحشرات في نقش بارز سميك Haut-relief

(*) برنارد باليس (١٥١٠ - ١٥٨٩) خزاف فرنسي . (المترجم)

دون أى ترتيب شكلى أو أسلوبية زخرفية . ومن سوء الحظ أن شيئا من مبتدعاته ذات الانتاج الكبير لم يحفظ اليينا حتى الآن (عدا النظرية التى تقوم عليها تلك المبتدعات) ، وفيها أطلق العنان لنفس تلك النزعة المطلقة من المطابقة للطبيعة . ومن أسف أيضا أن الكهوف الريفية التى صممها باليسى (ونفذها جزئيا) للملكة وكونستابل دى مونتمورنسى وكثير غيرها ، لا نعرفها الا من طريق كتاباته (١٩) الرائعة . وهو يعتقد أن المحاكاة المباشرة للطبيعة أثمن كثيرا من جميع قواعد هندسة العمارة . وهو يستخدم الأشجار الحقيقية عمدا فى كهوفه . وقد طليت الجدران تماما بالمينا ذات الألوان المتداخلة المناسبة ، وبلغ من فرط صقالها أن السحالي والسرطان البحرى كانت تستطيع رؤية صورها منعكسة .

ويبدو لى أن نزعة باليسى فى المطابقة والطبيعة ينبغى ألا ينظر اليها باعتبارها تعبيراً عن مبدأ فنى « لعصر النهضة » بقدر ما تعد تياراً ذهنياً مهماً يبلغ مدى انبجاسه عن روح « عصر النهضة » - فانه ليس من حيث جوهره ناحيتها الفنية . وعندى أن مكان باليسى يوجد بين تلك العقول التى ظلت تطارد وتتصيد ، وتخطب بحماسة فى أطواء الطبيعة رغبة فى استكشاف أسرارها ، وبذلك مهدت السبيل للعلوم الطبيعية ذات الطابع الوضعى (*) Positivistic ومع ذلك ، فانه هو أيضا له نصيب من ذلك العلم : فان باكون تعلم عنه (٢٠) . والحق ان دائرة البحث الجرىء المغامر شبه التصوفى المنقب فى الكيمياء والصنعة (**) Alchemy : التى نشأت فيها الكراسيات التكنيكية التى لاتزال تسمى سحر الطبيعة Magia naturalis (٢١) ، وهى الدائرة التى عاش فيها وعمل جيورجىوس أجريكولا أكبر تكنولوجى فى القرن السادس عشر الذى ملأ أنفاقه بالشياطين ، والدائرة التى أنتجت جيرونيمو كاردانو وباراكلسوس وجيوم (غليوم) بوستل وجان بودان ، وأيضا فيسالىسيوس ورمبرت دودوينز . وبنفس هاته الروح ألف ليوناردو خيالاته العجيبة عن الأشكال الحيوانية ، وقام بتجاربه واستحدث مخترعاته . غير أن ليوناردو كفنان، قد ملك وأعطى أكثر من ذلك كثيرا : فانه اتصف بالشمولية والعبقرية؛ غلى حين أن باليسى لم يكن الا صاحب موهبة تغلها التحديدات . واذ أنه

(*) وهى المساء احيانا بالفلسفة اليقينية او الوضعية . (المترجم)

(**) يراد بالصنعة الكيمياء القديمة التى كانت تلتبس صنع الذهب من المعادن

الخشبية . (المترجم)

كان أساسا من دارسى العلوم ، فانه ضحى بالفن على مذبح المطابقة للطبيعة . (٢٢)

ولو استقرانا خط المذهب الواقعي لوجدنا أن تعقبه فى مجال الأدب أصعب على الدوام منه فى الفنون التصويرية . على أن هناك استثناء من ذلك هو الواقعية الأدبية التى تؤخذ بمعنى الوصف الدقيق التفصيلى لفلذة من الحقيقة ، والتى هى كظاهرة أدبية ليست فى العادة إلا طرازا (موضه) عابرا . فالواقعية فى الأدب إنما هى بالطبيعة مفهوم نسبي بدرجة أكثر كثيرا من الواقعية فى شكل مرئى ، وذلك لأن الفكرة مختلطة بغيرها دائما فى التعبير اللغوى ، وتقتضى الاختيار والتفسير والتقيد . ولو إزمعنا فى اللغة التمسك بالواقعية الجمالية تمسكا ثابتا ، لوصلنا الى مرتبة المذهب الاسمى Nominalism التطبيقى . ولكن اللغة لا تستطيع أن تعيش فى عالم اسمى جذريا إلا بقدر ما يستطيع الانسان نفسه العيش فيه . ومن هنا فان نفس طبيعة تفكيرنا وكلامنا تعمل دائما على ارجاع الواقعية الوصفية ادراجها الى مرحلة الواقعية الاستدعائية أو التوكيدية .

وبينما « عصر النهضة » فى عنفوانه ، حدث ذلك الشيء نفسه للأدب مثلما حدث للفنون المرئية : فانتصر الميل المتجه نحو الواقعية وأذاب نفسه فى المبدأ الذى هو روح « عصر النهضة » ذاته ، ألا وهو مبدأ الانسجام . فموضع رافاييل من فن التصوير هو موضع أريوستو من الأدب . فمن شاء التعبير عن اكتمال « عصر النهضة » بأسماء الأشخاص فبحسبه هذين .

أما أريوستو فهو شاعر قد من خيال بحت ، كما أنه فى الحين نفسه شاعر مطلق الدقة . فانه يعبر عن كل شيء بكلمات قاعدية . فهو لا يغمض شيئا ، وهو لا يعمل مستخدما ظلال الفروق غير المحسنة . وهو لا يعتمد الى الإشارة ولا التلويح أو الاحالة . فكل شيء يبدو فيه بالغ القصد الى الغاية المباشرة ، كأنما هو سماء الصيف فى صفائه واشراق ألوانه . وكأنما ليس هناك فى الظاهر مجال لتطبيق أى مفهوم للواقعية الأدبية . ومع ذلك فان أريوستو ينطوى على عنصر واقعي ذى سمة واعية ، وذلك فضلا عن أن استخدامه المفرط الواقعية للغة ، ربما استحق هو نفسه معه اطلاق تلك التسمية عليه . فلو اتجهنا الى ما دون الصورة الخيالية أمكننا أن نرسم المرة بعد الأخرى محاولة حريصة لرسم الواقع

بدقة • ودراسات أريوستو الوصفية الطبوغرافية ، على جميع ما بها من وهم خائل - تعد نوعية محددة تماما وحقيقية • فاذا نحن قفونا الطرق التي يجعل الشاعر أبطاله (مثل أستولفو مثلا) يسلكونها في سفرهم ، أذهلنا أن نكتشف أن في الامكان أحيانا تتبعها بالتفصيل على إحدى الخرائط • فهو يصف باريس ، التي لم يدخلها قط ، كأنما ينظر الى رسم للمدينة (٢٣) •

تقع باريس في سهل لطيف ،
وهي تكاد تنزل في السرة من فرنسا أو بالحرى في القلب منها ،
والنهر يشقها الى شطرين
جاعلا من خير أجزائها جزيرة ،
والباقي الذي تسربله العظمة أكثر يحتوى ،
على خندق وسور وينفصل عن السهل •

وقد أسلفنا اليك أنه انقضت مدة طويلة ، كان فيها الاعجاب الوحيد الذي استطاع نقد الفن في أيامه المبكرة التعبير عنه ، بالنسبة لاحدى الصور ، هو القول بأنها تقريب ناجح للحقيقة • وتلك أيضا هي وجهة نظر معاصري أريوستو وتاسو فيما يتعلق بالأدب • فهم يتفقون مع القسيس في رواية دون كيخوتي حين فضل قصة تيرانتى ال بلانكو Tirante el Blanco على جميع الروايات الفروسية الرومانسية الأخرى لأن « الفرسان فيها يأكلون فعلا ويشربون وينامون ويموتون في فراشهم موتا طبيعيا ، ويوصون بوصاياهم قبل موتهم : مع أشياء أخرى كثيرة تعوز بالفعل جميع الكتب الأخرى التي تدور حول هذا الموضوع » (٢٤) •

وقد انتقد القرن السادس عشر كل ما ورد عند أريوستو وتاسو مما خالف الواقع أو بعد عن الاحتمال : فاتهم انجليكا بمفرط الصراحة وأرميدا بالغلو في الانفعال ورينالدو بمفرط الضعف وأورلندو بالاسراف في الرقة • بل لقد حدث أن جاليليو نفسه الذي هاجم تاسو نتيجة لاعجابه بأريوستو ، قد انتقد الأخير على اعتبار أن ارمينيا لم تكن تستطيع رؤية الأشخاص الذين وصفتهم ، عن البعد المذكور في القصة ، وأنه من غير الطبيعي للمسيحيين جميعا أن يقولوا الأقوال نفسها في وقت واحد •

ان رصانة « عصر النهضة » لا تقوم في مذهب الواقعية ، وذلك لأن الواقع الذي هذبته النهضة ورفعته الى مكانة الأسلوب كان مرتبكا

مبليلا . ولكن الواقعية الجمالية يمكن تشديدها وجعلها واقعية مفرطة Hyperrealism بدلا من رفعها بجعلها أسلوبا . ذلك أن المبالغة شيء لا يمكن تجنبه في أثناء البحث عن أشد أنواع التعبير عن الحقيقة (الواقع) روعة . فيصبح التعبير المرتسم على المحيا البشري تلعبا مازحا للأسرار . وفعلنا اتخذت هذه الخطوة ، ولم يكن ذلك فقط على يد كبار المصورين الهولنديين في القرن الخامس عشر ، بل ومن قبلهم أيضا على مرقاش جيوتو . وكل ما فعله هيرونيموس بوش هو أنه حول المبالغة إلى منهاج فني شعوري . وسرعان ما أدت هذه الواقعية المفرطة في أيدي الأساتذة العظام في إنتاج فن بالغ الفخامة والخيال على يد ماتياس جرونفالد وبيتربرويجهل . فاما الشكل الذي ظهر في الأدب فهو الذي استنه رابيليه .

وهذا آبل ليفرانك أحدث من تولى نشر مؤلفات رابيليه ، قد عنون جزءا من مقدمته باسم « واقعية رابيليه » . وهي تبدأ على النحو التالي : « لا شك أن من أوكد نتائج الأبحاث الحديثة في أدب رابيليه ، اظهار أن رابيليه أعظم رجال المذهب الواقعي وأشدهم حذقا ، أعنى أنه الكاتب الذي نشد الصدق وأحبه ومثله ، أو قل بالحرى الحياة بما لا مثيل له من الحمية والاستمرار والقوة » . (٢٥) وهو قول لا يعوزه التأكيد والتثبت . وفضلا عن ذلك ، فإن رأى جوستاف لانسون لا يختلف عن هذا في قليل أو كثير حيث قال : « ان واقعية أنقى من هذه وأقوى وأشد انتصارا لم يشهدا أحد قبل ذلك أبدا فانه كان وسيظل على الدوام مصدر كل واقعية ، وهو بمفرده أعظم من جميع التيارات التي تفرعت من بعده » . (٢٦)

ونظرا لأن أحدا لم يستطع أن يتجه إلى عزل رابيليه عن الظاهرة المعقدة التي نسميها « عصر النهضة » ، فانه يبدو أنه توجد هنا علاقة بين مذهب الواقعية «وعصر النهضة» تعطينا فرصة لتوقف عندها - ما لم يتضح لنا أن ما عناه ليفرانك ولانسون بلفظة الواقعية لا يستوى تماما والمفهوم الذي حاولنا هنا رسم خطوطه تدريجيا .

ويتحسس ليفرانك واقعية رابيليه في كل ما أظهره من اهتمام حار بجميع شئون زمانه : الحكومة والسياسة والاستكشافات وموضوعات الساعة والمسائل الدينية والمنازعات بين العلماء وهلم جرا . وهو يجد تلك الواقعية في الدقة التي أظهرها رابيليه في تحليل الشئون،

فى استخدامه الدقيق لمصطلحات السفن فى قصة العاصفة . كما يجدها فى الدقة المطلقة وانضباط التعبير واكتمال الصور الخيالية ؛ وطلاقة الحوار ؛ « وحب الاستطلاع اللانهائى » الذى يتجلى فى تجميع الكلمات والأخيلة ؛ وقوائم الألعاب وصنوف مواد الطعام والحرف والثياب وأعمال المطابخ وما الى ذلك . وانه فوق كل شئ ليوضح واقعية رابيليه فى حقيقة أخرى هى أن جميع ما تحتويه ترجمة جرجنتواه مستمد من خبرة عائلة رابيليه وتاريخها المحلى . وقد قضى جرجنتواه فترة شبابه فى بيئة مدينة شينون ، كما أن مزرعة جراند جوسيه هى بالضبط لاديفينير، وهى المزرعة التى عاش بها أنطوان رابيليه والد المؤلف . والحرب التى نشبت بين رعاة مزرعة جراند جوسيه وخبازى الكعك عند الملك بيكروشول تقابل نزاعا قانونيا بين أنطوان رابيليه وشخص معين يدعى جوشيه دى سانت مارت .

فالامر كله يبدو كأنما هو مذهب الواقعية فى أكمل صورته ، وهو فى نفس الوقت صورة « عصر النهضة » فى أزهى أحواله . وفى طوفان فياض من الكلمات الشهية الفوارة الرائعة تبدو حقيقة الحياة بأكملها كأنما تكرر أمامنا فى تيار متواصل الجريان . وذلك كله يمكن أن يسمى باسم الواقعية بقدر ما يتصل بالمادة والمضمون والأغراض . ولكن هل يستطيع المرء أن يقول أن ذلك هو الواقعية من حيث مدلولها وشكلها بمعنى أنها حاجة الى رسم الحقيقة رسما مضبوطا ؟ الواقع أن معالجة رابيليه « للحرب البيكروشولية » ، إنما هى فى جوهرها على النقيض من ذلك تماما . نعم أن نقطة ابتدائه حقيقة مؤكدة ، بيد أنه يعتمد تحويل تلك الحقيقة قصدا الى خيال جميل مشرق وشكل شبه بطولى . وذلك هو ما يفعله فى كل مكان . فهو يشوه كل شئ الى حد المبالغة ، وهو يعبت بالحقيقة ، وهو يلف مناسباتها بسرور طفولى ، وهو ينفخها ويضخمها حتى تصبح أوهاما مخلطة هزلية .

فكانه حدث فى حالة رابيليه اذن نصر على الواقعية ، وهو هنا أيضا نصر أحرزه « عصر النهضة » . ومعنى ذلك ، أنه أحرزته روح تتوق الى الرجوع الى الأسطوري البدائى والحماسى الجياش والهرقلى قوة - روح لم يعد فى الامكان التعبير عنها بما للكنيسة أو قصة الوردة Roman de la Rose من مجازات رمزية . وطالما سيطرت الروح الوسيطية فوجدت هاته الحاجات وسيلة التعبير عنها فى الأشكال الواقعية البسيطة ، وهى ماهى من التلقائية والسذاجة . فلما أقبلت النهضة صار الشكل بطوليا .

ورابيليه في تخيلاته البطولية أقرب الناس الى أريوستو ، رغم ما يفرق بين الاثنين من تعارض كتعارض الكون والفساد .

ثم ان التخیل البطولي يربط أيضا رابيليه وأريوستو الى عبقرى أعظم منهما جميعا : مايكلانجلو . وأريوستو ورابيليه هما قطبا «عصر النهضة» - فان ما لاحدهما من انسجام ورسانة ورنين طنان وصفاء سعيد ، متضارب مع ما للآخر من فوضى مضطربة معتكزه جياشة مختمرة الحال التى قدر لها بعد باراكلسوس(*) أن تفضى الى نوع جديد من العلم، والتى أرهصت بسرفانتير وبن جونسون ورامبرانت . وجاء مايكلانجلو بنفسه فكان الجسر الذى قام فوق الهوة الفاصلة بين رابيليه وأريوستو . فقد ذوب فى شخصه التعارض بين فرط الواقعية المتسم بالقلق والتحسس الحذر ، وبين ما يتصف به الأسلوب الفخم الانسجامى من الرسانة الأبدية . ولكن أعوزه عنصر الضحك .

ومتى حاولنا النفاذ الى لباب النهضة وجوهرها ، يتضح لنا أن ميزان الواقعية ليس ذا أهمية خاصة فى فهمها . فان الواقعية تصاحب التجديد العظيم للثقافة الغربية حينما من الدهر أثناء نهوض تلك الثقافة، ثم عادت بعد ذلك فاخفت فجأة عن الأنظار ، ومن بعدها تبدو كأنما أصبحت غير كبيرة الأهمية . وربما تكرر ظهور الواقعية الجمالية فى عصور أخرى كأنما هى احتجاج ، أورد فعل على الغلو فى طبع الفكر والصورة الخائلة بالأسلوبية ، ولكنها بالنسبة الى النهضة أقرب الأشياء الى ما يصحب النمو من الآلام . وقد اتصفت العصور الوسطى على الدوام بالواقعية الساذجة ، بقدر ما أتاح الأسلوب التكنيكي للتعبير فى تلك العصور . ولا تخط النهضة أى خط حاد وفاصل فى تاريخ الأعمال والانشاءات الواقعية . وعلى الجملة ، لاتدل محاولة إعادة انتاج أشكال الحقيقة انتاجا مضبوطا (وهى شئ تقتضى الدقة فى التعبير أن يسمى بالاسمية التشكيلية Plastic nominalism) الا على أن التمسك الفنى والاستاذية التكنيكية قد قاما رويدا رويدا . فهى تنبجس كنبات برى فى بستان الفن . ولو أخذت من وجهة نظر المفهوم المدرسانى عن الواقعية ، لتجلى أنها لا تمس الا ظواهر الأشياء . ولكن جوهر الأشياء

(*) باراكلسوس : (١٤٩٣ - ١٥٤١) طبيب سويسرى كان تعليمه مضطربا جدا . تعلم الكيمياء والكيمياء القديمة وعلم المعادن والفولاذات . واكتسب معلومات ضخمة من الاسفار . (المترجم)

كما تعبر عنه الفكرة يحتاج على الدوام الى مسبار يسبره من جديد ، ولهذه الغاية وجب دوماً أن نبدأ أولاً باختراق الحجب حتى نصل الى رؤية واضحة للحقيقة المقدسة لنا . ويتحدث ماكس شيللر (٢٧) عن الفلسفات الاسمية Nominalisms الجديدة التى تحتاج اليها المدنية البشرية من حين لآخر . ومن هنا يجد الحكماء ورجال العلم أنفسهم من حين الى آخر امام حالة يدركان فيها أن العالم ليس فى الواقع على تلك الصورة المرتسمة لنا ، أى ليس على الشاكلة التى تقدمه فيها الينا الكلمات والمفاهيم . وبنفس الطريقة يضطر الفن دائماً لكى يظل على قيد الحياة، أن يداوم القيام بعملية العودة الى الطبيعة التى نسميها بالواقعية بمعناها العادى .

وما أن تتطور هذه الواقعية ، حتى تنحل فى العادة من جديد بكل سرعة ، بعد أن تهب حياة جديدة لنفس النزعات التى بدت كأنما تعارضها . وهنا يحدث أن نوعاً جديداً من الرمزية أو من الكتابة الرمزية Ideography أو من الطرز أو من الأسلوب غالباً ما يستمد قوته من قوة ثبات جذوره التى تأصل بها فى واقعية سابقة . وهو وضع يصدق عن «عصر النهضة» ، كما أنه يصدق أيضاً عن عصر الباروك والكلاسيكية الحديثة والرومانتيكية .

إحياء ذكرى إرازموس (*)

حدث بعد أن أقام إرازموس في بال بفترة من الزمن ، أن جاءه اقتراح من مدينة زيورخ بأنه يجدر به أن يستقر بها ويحصل على مواطنة المدينة . بيد أنه رفض الاقتراح دافعا بأنه يؤثر أن يكون مواطنا بالعالم كله ، لا بمدينة واحدة فقط . وظلت زيورخ أجنبية بالنسبة إليه ، مهما اشتد في بعض الأحيان اتصاله الفكري بالفيلسوف زوينجلي . على أن بال أصبحت المدينة التي ظلت الى الأبد مرتبطة بذكراه . وقد وقفنا أول أمس على قبره هنا في بال . وقد أحاطت بنا نفس الأشياء التي استقرت عليها عيناه عند دلف شمس سنه العالية للمغيب . واختارت مدينة بال أن تحتفل بذكرى وفاته في نفس يوم مولده تقريبا ، وهو يطابق بعد غد . وكأنما القصد تلخيص ذكرى حياته برمتها في حدود هذه الساعة الواحدة . وقد دارت محاور تلك الحياة بين مسقط رأسه ومغنى طفولته وشبابه ، هولندا القاصية وبين مدينة بال العاملة الكادحة التي شهدت أشد أدوار نشاطه انتاجا كما شهدت وفاته . أجل ان باريس وانجلترا وإيطاليا ولوفان تكون فصولا هامة في حياته ، ولكن هولندا وبال أضفت عليها صورتها النهائية . وغنى عن البيان أن نهر الراين ذلك الشريط الفضى الفياض يربط ما بين هولندا وبين بال ، وأن حياة إرازموس الروتردامي انسابت بالمثل يوما ما بين منبعه وبين نهايته . وربما انتمى إرازموس الى العالم بأسره ، ولكنه ينتمى بشكل أوثق بهولندا وسويسرة .

(*) «Erasmus-Geden Krede» كلمة أقيمت في كاتدرائية بال في أكتوبر ١٩٣٦ . نشرت لأول مرة في باريرجا Parerga ، التي تصدرها ورنوكايجي ، امستردام وبل ١٩٣٩) ص ٦٥ - ٨٤ . ونشرت الترجمة عن النص الالمانى في Verzamelde werken مج ٦ ص ٢٠٤ - ٢١٩ .

وعندما كان ارازموس يعيش في بال ، فلاشك أنه لم يدر بخلفه قط أنه لن ينقضى طويل زمن حتى يصبح لهذين القطرين : أرض وطنه الأصلي وملجئه المختار مركزان متمثلان في المشهد السياسي الأوربي . أجل انه حدث فعلا أن الاتحاد السويسري قد وطد أقدامه باعتباره كيانا سياسيا منفصلا جديدا . فمدينة بال لم تكن مجرد بلد من أعمال جرمانيا في نظر ارازموس ، فهو قد سماها هلفتيا . وبرغم ذلك فان الاستقلال المقبل على الأراضي المنخفضة كان لايزال دفيناً في صدر الزمان . ومع ذلك ، فان موطنه الأصلي لم يكن بالنسبة اليه مجرد جرمانيا أيضا . فانه كان يتحدث عن الأراضي المنخفضة باسم الوطن *Patria* ، ولكن لم يكده يكون لديه اسم منفصل لذلك «الوطن» . وكان أقرب الأسماء الى اسم بلاده هو برابانتيا ، بل انه حتى لفظ برجنديا كان يمكن أن يستخدم بوصفه اسم جمع شامل . وبعد وفاته بنصف قرن استطاع وطنه الباتافي أن يكون من نفسه قسيما وشقيقا للاتحاد السويسري تحت اسم الأقاليم المتحدة . وبذلك تكونت جمهوريتان حرتان قدر لهما أن تحدثا طابعا مميزا قويا في العالم السياسي في القرن السابع عشر . على أن ذلك شيء لم يكن في الامكان أن يكون لدى ارازموس عنه أية فكرة .

وفي هذه الساعة وهنا في بال ، مثلما حدث قبل ذلك في روتردام، أضاف التماثل في المصير بين بلدينا وفكرة الصداقة المهدبة التي وحدتهما على كر الأيام والسنين ، عنصرا من العواطف العميقة الى احتفالنا المشترك بذكرى ارازموس . وها هما الشعبان السويسري والهولندي يحتفلان معا بالذكرى السنوية لوفاة ارازموس ، توحد بينهما الروابط الروحية: الروابط التي وجدت تعبيرها الرمزي هنا في بال في حقيقة ماثلة ، هي أن هولنديا قد منح هنا شرف السماح له بأن يتذكر ارازموس في المدينة التي طبع له مؤلفاته فيها فروين وصور صورته فيها هولبين ، المدينة التي أحاط به فيها أعز أصدقائه ومنحوه الحماية . وقد تقبلت هذا الشرف العظيم ببالغ السرور والشكر واتخذت منه رمزا للاحساس العميق بالوحدة والتماثل الفكري بين بلادكم وبلادى .

فما هذا الشيء الذي أضفى تلك النعمة العميقة الجدية على احتفالات هذه السنة المخصصة لذكرى ارازموس ؟ ليس الجواب على ذلك بالأمر العسير . اذ الحق أن ذكرى ارازموس تؤلنا . فان عالم اليوم انما هو من كثير من الأوجه من بالغ العنف والخشونة في تناقضه وروح ارازموس ، بحيث اننا بما نحش به من حاجة ماسة الى كلمة منقذة أو

فكرة مخلصه منجية ، قد اضطررنا أن نلتفت بأبصارنا إليه مرة أخرى شاخصين . فمئذ اثنتى عشرة سنة عبرت عن رأيي بأن أرازموس قد أحرز فرصته في النجاح . فان نفوذه قد تغلغل في ثقافتنا منذ زمن بعيد . وفي العام الماضي كتب أحد أبناء مدينتكم ، وهو الأستاذ فرنر كايجي ، الذي ارتبط وایاه بفضل أرازموس بأوثق روابط الصداقة ، مشيرا الى هذا الرأي الذي ارتأيته : « يبدو أن مجرى الأحداث في العالم قد فعل في الحين نفسه كل ما في الامكان لاعادة اتخاذ أرازموس مدارا للدراسة والبحث . فان لمحياء في عالم اليوم مظهرا أشد عصرية مما كان له حوالي ١٩٢٣ ، حتى لكانا لديه شيء آخر يريد قوله ، وكانا سخرية الفاظه ستظل ترن في الأسماع بنفس شدة المראה واللذع ، . وذلك شأنها فعلا . فان أرازموس يقدم اليها النصيح للمرة الثانية وبغاية الاصرار والالاحاح . فهل لا يزال لديه حقا أشياء جديدة يريد الادلاء بها اليها ؟ أشياء لم نفهمها من قبل ؟ الواقع ان ذلك ما لا يكاد الأمر يصل اليه الا بصعوبة . اذ الحق ان كلماته هي نفسها الكلمات القديمة ، ولكنها اكتسبت صوتا جديدا .

وليس في نيتي أن أجعل أرازموس يتحدث هنا بنفسه بواسطة طائفة من الاقتباسات أنقلها عنه . فان نقل أقوال أرازموس حرفيا يستغرق منا قدرا كبيرا من الوقت . وخلاصة القول فيه انه لا يكتب في صورة كلمات جامعة . وخير ما اتصف به من سجايا ، وهي استهجانته النبيل - وان اتصف بالسذاجة أيضا - للعنف والشقاق ونكث العهود ؛ والمعالجة الكوميديّة اللاذعة التي تحتويها سخريته الجادة ؛ وبصيرته الناضجة بفن العيش الصالح ؛ والنفمة الصامته المنبعثة من تقواه البسيطة - كل ذلك لا يستبان ولا يتأتى الا في تيار المفيض الوديع لأبحاثه اللاتينية . وما أنا بحاجة أن أقول ان الاقتباس عنه بلغة مترجمة يجرد المنقول من كل ما له من سحر . فلنحاول اذن أن نفسر معضلة معينة وضعها أرازموس لنا . وان كل تفصييلة نوعية في شخص أرازموس باعتباره جزءا من ميراثنا الروحي لتبدو قديمة قد فات أوانها ولا يجوز تقديرها الا من الناحية التاريخية . ومع ذلك ، فان المجموع الكلي ، أي الشخص بوصفه كذلك ، لا يزال يصدر عنه نفوذ قوى حتى في هذه الأيام . فالعالم لا يستطيع أن ينسأه . وهو لا يزال يقف هناك ، ويشير اليها ويقدم اليها النصيح . فما السبب في هذا التباين الواضح ؟ سأحاول أن أوضح التباين ، وربما أن أقدم لكم حله ومفتاحه ، معتمدا في ذلك

على استعراض سريع لاتجاهات ارازموس فى الشئون الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية ، مختتما أقوالى باتجاهاته من الطبيعة والعلوم والفنون .

اسلفت اليكم من توى أن نواحي ارازموس الميزة قديمة كلها قد فات أوانها . فالعالم لم يعد يقرؤه ولا يستمتع به . وبناء على ذلك صار من المحال بحث شخصه جملة تحت طائفة الكلاسيكيين . إذ أن العقل يعتبر كلاسيكيا متى كان انتاجه - شعرا كان أم فلسفة أم فنا - بتفاصيله لا يبرح يحرك الخلف مباشرة ويأسر لبه ، ويشد عزمه أو يكدره ويستثيره كما يفعل آيسكيلوس ودانتي ورامبرانت وباسكال . وليس ارازموس من هذا النوع . واذن فهل من الممكن أن الذى يسترعينا ويواسينا هو شخص ارازموس ككائن بشرى ؟ ولا هذا أيضا . اننا نجد أن صورة شخصته التى تبرز من كل صفحة كتبها ، واحدة فى جوهرها على الدوام ، على الرغم مما تتصف به من كثرة رائحة فى الجوانب . ومع ذلك ، فاننا متى واجهتنا تلك الشخصية استطاع معظمنا الاحساس بدرجة من الاعجاب به والمعرفة لشخصه ، أعظم كثيرا من مجرد ابتسامة الفهم التى نظر بها ارازموس نفسه الى العالم . وسنمشر على الدوام على ارازموس صغير يسد الطريق أمام ارازموس الكبير الذى نحب أن نكرمه . إذ أنه يكشف على الدوام عن نواحيه الضعيفة بأمانة تامة ، بحيث يميل المرء التماسا للراحة الى أخذه عند كلمته ، واصسدار الحكم عليه على أساس نقاط ضعفه فقط . ولكن ذلك يكون بعيدا عن الصواب . والنقش اليونانى المسطر على الصورة التى رسمها دورر لارازموس ينطوى على معنى أعمق : ان كتاباته تزودنا بصورة أحسن . فمصدر الجاذبية فيه لنا ليس الشخص بل العقل . أما شخصه فينقصه بالضبط تلك الصفات التى عدنا الآن الى تقديرها أعلى تقدير . ولم يكن ارازموس ينطوى على ذرة واحدة من الفروسية . كما أنه بعيد كل البعد عن كل ميل الى ما يمت الى البطولة بسبب .

بيد أنه على كل حال قد أوتى الشجاعة التى جعلته لا يقوم بدور البطل . فضلا عن أنواع أخرى من الشجاعة أيضا ، كالشجاعة المنعشة التى كانت تدعوه الا ينتظر حتى يتم العمل بأدق تفاصيله ، بل يقدمه الى النشر بمجرد الفراغ من المسودة الاولى . ولعله كان خوافا بطبعه ، ومع ذلك ، فإنه لم يتردد أبدا فى تعريض طابعه العقل للنقد والتلويح الخفى . أجل أنه أعوزته القوة الهائلة التى تمكنه من تقبل ذلك النقد

والتلويح الخفى بازدراء المستسلم . فان ما عرف عنه من تبرير ذاته دائما حتى فيما يتعلق بأشد النقاط تفاهة ، ليجعل من رسائله الأخيرة ضربا لانهاثيا من الصلوات أو التوسلات الاعتذارية . بيد أن كتاباته فى الدفاع عن نفسه تنطوى أحيانا على أصوات أخاذة . فهو يتساءل قائلا : أبين الخلق الفانين جميعا ، ينبغى أن يكون ارازموس وحده منزها عن الخطأ ؟ ان الأخطاء ليتمكن أن توجد حتى عند أوغسطين وجيروم . وهو يقول فى مناسبة أخرى : ان الثبات على رأى ليس دائما فى قولك الشئ نفسه ، ولكنه فى أن تسدد الرمية دائما الى الشئ نفسه . وثم مثال آخر ، وقد قاله هذه المرة بصوت المستسلم : ان الخلف - فيما يرجو - سيصدر حكما أعدل . أما هو فانه سيظل هو هو لا يتغير الى آخر يوم فى حياته . وقد ظل كذلك فعلا من حيث جوهره .

ومع ذلك ، فان النغمات النشاز التى تمنعنا من أن ندخل ارازموس بلا قيد ولا شرط الى بانثيون العظمة الانسانية لا تقوم فى شخصيته فحسب ، انما تقوم أيضا فى اتجاهه الذهنى الذى يروح الفينة بعد الفينة - فيميط عن أعيننا غمامة الخداع كاشفا لنا عنه . وهو أمر يصدق قبل كل شئ على أفكاره الدينية ، التى أرجو ألا أعالجها الا بغاية الإيجاز . فان من يعيشون فى زماننا من الناس ، مهما تكن عقائدهم ، كثيرا ما يعسر عليهم أن يؤثروا تقوى ارازموس حقها من الانصاف . وفى احساسى أنه يقف من حيث عقيدته فى منتصف الطريق . ونحن لا نأسى على أنه أسقط من حسابه النغمة الصارخة المعولة التى اتخذتها التقوى فى أواخر العصور الوسطى مؤثرا عليها أسلوبه الهادىء النفاذ فى كتاب « الفارس المسيحى Enchiridion militis Christiani » .

ولكن ما أكثر ما يداخلنا الانزعاج لتلك الخفة المرححة التى تتبدى فى أسلوبه الانسانى Humanistic عندما يتحدث عن المقدسات . فهو يبعث بالتالى الى بياتوس رهيانوس : « زهرة منتقاة اقتطفت من ذات نفس الحقول الخضراء للأدب الالهى » . (١) ولا أكتمكم أن من العسير علينا تقبل التقوى مع اعتبار مثل هذه اللون الجمالى القوى شيئا جديا . فما تلك بنبرة لوثر ولا كالفن ولا لهجة القديسة تريزا . والظاهر أن عاطفة ارازموس الدينية كانت على الأغلب تتحرك فى مدار متوسط من الدراسات الشعرية أكثر منها صريحة صادرة من الأعماق نحو السموات العلا . اذ لم يكد صوت ارازموس يتردد قط بأصداء شئ صادر من الأعماق (De Profundis) .

فلئن بدت تقواه لما هزيلة أو ضحلة أكثر مما ينبغي ، فإن ما عرف عنه من لاهوت ليبدو مفرط التردد بالغ الإبهام . فانه كان تخلى عن المنطق الصلب الذى تأخذ به الفلسفة المدرسانية نفسها . كما أنه ناط القليل من القيمة على التعريفات . ونتيجة لهذا لم تعد لديه رغبة فى الانتقال الى أساس فلسفى عميق واضح الحدود لمعتقداته ، كما أن الأساس الدينى (المستيقى) المباشر لتفكيره اللاهوتى ، كان هو الآخر ضعيفا . وبالمثل أيضا كان زاده من المذهب العقلانى Rationalism قليلا . إذ أن معتقداته كانت متأصلة فى حاجات أخلاقية عميقة . وأضفى ذلك الأساس الخلقى لونا اجتماعيا قويا على اتجاهه فى المنازعة الدينية الكبيرة التى ثارت فى زمانه ، بلغ من قوته أنه أثر الوفاق على الأرض على كل شئ عداه . فقد لام لوثر لأنه لم يعر أية قيمة لاجتماع الشعب المسيحى Consensus populi Christiani . وكان يرى المنازعات الدينية شيئا فظيما ، ويعتقد أنها خالية من كل فائدة واضحة . ولم يخش أن يترك المنازعات الدينية الجوهرية بلا تسوية . والصدق المقدس لا يمكن أن يتحمل التعريفات المخاتلة الماكرة . كتب الى السير توماس مور فى ١٥٢٧ : « ان مدار الخصومة كلها ، انما هو نزاع حول الكلمات أكثر منه مشاحنة حول الأشياء » . (٢) وان الذى يحاول أن يتغلغل أكثر مما يليق الى كهف السر الذى لا سبيل الى سبره لا يؤدي للتعوى الا أقل الخدمات .

وفى أحد المواضع من رسالة « مدح الحماقة » علق ستالتيتيا فى شئ من العجلة قائلا : « وذلك كله يتم تحت قناع أوطل معين ، لا يسكاد ينتزع ، حتى يصبح تمثيل المسرحية من المحال » . (٣) وهى عبارة عميقة الدلالة ، عبارة تعكس الى حد معين اتجاه ارازموس الدينى بأكمله . فهو يقتصر على مجرد الإشارة الى شئ وتخطيطه فى معالم موجزة ، بيد أن تلك هى الطريقة الوحيدة التى يمكن بها تمثيل المسرحية .

ولاشك أن كثيرا من الناس ربما تقبلوا ما طبع عليه ارازموس اجمالا من اعواز فى الدقة الفلسفية مبادرين الى ذلك بسرعة أكثر لو أنه وازنها ببث درجة أكبر من الدقة فى آرائه حول الحياة العملية . ولكن ذلك لم يحدث منه . أجل ان آراءه فى أحداث العالم وأشياءه قاطعة تماما ، ولكنها ليست مضبوطة نأية حال . فما من شك فى أن اتجاهه الخلقى البارز يبعث فيه حكمة مستقيمة ثابتة ، ولكنها مع ذلك غير قابلة

للتغيير . وبديهي أن وجهة نظر كهذه لا يكاد يمكن أن تسمى بالواقعية السليمة المدروسة .

وقد عاش أرازموس في عالم من الكتب . وعاش أيضا في ذلك العالم طائفة ضخمة من الشخصيات الكلاسيكية ، وعدد صغير ولكنه نخبة ممتازة من الأفراد المسيحيين ذوي المقام الرفيع . وكانت هذه الفئة الأخيرة تكون في عالمه الفكري أعلى سلطة موثوق بها يرجع اليها . ومع ذلك فقل منهم من كان حقا قوة تقود أرازموس وترشده . على أنه بالإضافة الى السيد المسيح نفسه والقديس بولس ، لم يكن له بالفعل من هاد سوى آباء الكنيسة الأقدمين . ولم تجد كلمات أنبياء العهد القديم في نفسه الا صدى ضئيلا ، كما أن كلمات صاحب المزامير لم تطرق أذنيه الا في التفسيرات المطولة المسهبة . وذلك بينما لم يكده ما جاء بعد ذلك من لاهوت يلعب دورا في العالم الفكري والتصورى لأرازموس . أما فيما دون هذا المستوى الرفيع من العنصر المسيحي ، فقد زخر ذلك العالم بالثقافات الكلاسيكيين ، ما بين كتاب وشخصيات تاريخية . وقد كونوا في نظره ضربا من طبقة نبلاء ضخمة لا يميز بينها الا اقل الفروق، تملك الأرض وتعبر عن رأيها في كل شيء بالطريقة التي ترضاها .

ولم يكن عقل أرازموس ليرضى بالابتعاد عن عالم الماضي المتخيل ذاك الا بغاية التكره والتردد . وكأني به يظل عينيه من ضوء الحاضر الساطع بمناظر الماضي المسيحي والوثني . ومع أنه هو الشخصية التي تجسد انتصار الكتاب المطبوع ، فانه نظر بعين الكراهية الى تيار الكتب الجديدة المتزايدة الضخامة والى الحرية في تجارة الكتب الناشئة . اذ بدا له مثل هذا الافراط الضخم في الانتاج شديد المضرة بالعالم . وذلك بسبب تشبع السوق بالكتب في حد ذاته ، ولأن وفرة الكتابات الجديدة ستعود على القارئ المتقلب النزوات بالابتعاد عن مطالعة المؤلفات الكلاسيكية ، وان استحالة انتاج أي شيء يفضل تلك الأعمال الكلاسيكية . فكل ما يبلغه الكتاب الجدد في أحسن الاحوال ، أن يكتشفوا بين حين وآخر شيئا أفلت من المؤلفين القدماء . فلو مضى الناس في سبيل اهمال العلم الصحيح بهذه الطريقة ، لذهب بددا كل أثر للسلطان العلمي للمستشارين الامبراطوريين ومجالس الكنيسة والمدارس والمشرعين ورجال اللاهوت ، ولبدأ طغيان عسكري متبربر كطغيان التراك .

على هذا النحو تحدث الرجل الذي كان سجيناً في عالم كتبه كأنما هو في حديقة مسحورة . فهو لا يستطيع ولا يرضى أن يخرج عن أكنافها ، ومع ذلك امتلاً بالرغبة في التطلع الى ما في خارجها وهناك رأى عالماً لا يتوأم مع ما في ذهنه من صورة مثالية . فتباعد مزوراً عن تلك الحقيقة العنيفة المهوشة . فهو لم يستطع أن يتذوق فهمها ولا يحس اهتماماً بأي شيء خارج عن مذهبه الأخلاقي الكلاسيكي المؤسس على الكتاب المقدس . ولم يتيسر له فهم هذا العالم . ولم يميز في تيار زمانه الا فجاجة صارخة ومزعجة والا قلة معقولة كدرتاً مزاجه وأثارتا استيائه . ولم يكدر يرى العناصر الجديدة والمثمرة التي أخذت تنبجس وتكافح نحو المقدمة كفاحاً أليماً .

وفي قريب من ١٥١٧ توفر ارازاموس مؤقتاً على فكرة لذينة هي أن الآداب الرفيعة *bonae Literae* التي ازدرعها وصانها الوفاق بين الأمراء ، قد أوشكت أن تفتتح حقبة من السعادة والثقافة والسلم . ولكن سرعان ما ولت عنه تلك الحالة المزاجية . ومنذ تلك الساعة أصبحت نظرتة الى المستقبل القريب معتمة . كنظرة أي قسيس عاش في العصور الوسطى . فانه شكاً المرة تلو المرة من أن العالم يثنى ما به من آلام مبرحة من جراء تحول مذهل ألم بالأشياء جميعاً ، ومن أن شئون الانسان تجنح نحو همجية الاسكيذيين والفساد المطلق للفنون الحرة . لقد بدا العالم السياسي لعين ارازاموس كأنما هو في طريقه الى تدهور سريع لا بد أن يؤدي الى طغيان قلة من الناس . وسيستلزم الأمر أن يطبق الناس الطغيان مؤقتاً خشية أن يؤدي الى الفوضى الشاملة .

فهل هذا اليأس القانط ارازاموس هو الرجل الذي بقيت روحه لنا تحفة مقتناة نعتز بها ؟ بالقطع لا . وهل هناك الى جوار هذا التشاؤم السياسي العام توصيات عملية محسوسة تهدف الى تحسين الحياة السياسية ؟ ذلك ما نشك فيه . ومرد ذلك أن آراءه الانشائية في الدولة وفي الحكم والتدبير لا تكاد تتجاوز دائرة الرغبات التي دافعها التقوى . فقد اعتقد ارازاموس طوال حياته أن حسن النوايا من جانب الأمراء يكفي لضمان سلم العالم ورخائه . ومن أيسر الأمور عليهم توجيه جهودهم الى الأعمال السلمية بدل شغفهم بالحروب الدائمة بعضهم على بعض التماساً لبعض الحقوق الوهمية أو لمجرد الجشع البحت . والعاهلية (*monarchia*) في حد ذاتها ، وأعنى بها السيادة على العالم بأسره ، انما هي خير أشكال الحكم في الأرض . على أن ذلك أمر غير عملي ولا سبيل

اليه . كما أنه لا ضرورة له أيضا ، شريطة امكان الوفاق بين الأمراء
المسيحيين . وفي هذا الصدد تجاوز أرازموس في خطاب له أرسله الى
أدواق سكسونيا تاريخه ١٥١٧ ، مجرد النذب والعويل وانتقل الى
الفكرات المحسوسة حول الاصلاحات :

لو أمكن ادخال التجديدات بغير تدخلات عنيفة ، فاني أعتقد
أن من الخدمات الجليلة للخير العام للعالم المسيحي لوتهيا لنا
بفضل مؤتمرات واتفاقات خاصة تنظيم ما لممتلكات كل حاكم من
حدود من أجل الصالح العام ، تلك التخوم التي ما تكاد تؤسس
حتى يستحيل تضيقها أو توسيعها لا بروابط الزواج والصهر
ولا بالمعاهدات ، على حين ينبغي في نفس الوقت إلغاء الألقاب
القانونية القديمة التي تعود كل حاكم ابرازها وفق الظروف كلما
رغب في الحرب . فان جاز الاحتجاج على ذلك بأنه يمثل هذه
الطريقة يحرم الحكام من حق مفروض عليهم ، فان الأفضل النظر
في هل من العدل أننا من أجل مثل هذا الحق - الذي قد يملكه
بالفعل أحد الحكام أو لعله يحاول فقط امتلاكه - لا نبرح بغير
نهاية نهز العالم المسيحي باستخدام السلاح استخداما فعليا ينطوي
على فاحش العدوان وقتل أقرب الأقربين (٤) .

فهنا أيضا تبدو ومضة فجائية من مثل سياسي أعلى يرسم للمستقبل:
مثال السلام القائم بين أمم منظمة على أساس دائم . وربما أمكن اطلاق
نعت السذاجة أو اليوتوبية أو الوهم الحادع على هذا القول ؛ وربما جاز
لنا أن نذكر أنفسنا أنه بعد انقضاء أربعة قرون من الصراع الذي لا تفتأ قوة
تدميره وهلكته تزداد يوما بعد يوم ، أظهر ما يسمى بالعالم المسيحي أنه
أبعد ما يكون عن تحصيل ذلك المثل الأعلى . بيد أن أرازموس يضع هنا
المثل الأعلى الذي لا تستطيع البشرية ولا يجوز لها أن تدعه يفلت من يدها
أو تهلك في مستنقع الظلم الدنيوى الذي ليس له اقرار . وهنا يتبدى
على حين فجأة أرازموس الذي نحتفل بفضل الأبدى . « انك لا تزال على
صواب يا أرازموس Saecularum furiosum » . وفي ١٥٢٠ كتب الى
وليبالد بيركهايمر يقول : « كلما رأيت مبلغ فساد أحوال الانسان بكل
مكان زدت اعتقادا بأنه لم يحدث في عصر من العصور أن أبيعحت الوقاحة
والغباوة والجريمة بمثل هذا القدر الضخم » (٥) .

على أن من أيسر الأمور اتهام كل من طالب بمبدأ سام قوامه تنظيم المجتمع تنظيمًا عادلاً وعقلانياً - بأنه شخص خيالي يوتوبي . وسيحوز ذلك الاتهام في جميع الحالات تقريباً استحسان الجماهير . ولكن لو أن سائلاً سأل : أى العقول أظهرت الأيام أنه لا غنى عنه بدرجة أكبر في تقدم البشرية ، أهم هؤلاء الحالمون أم رجال الفاعلية العسكرية ؟ - أفلاطون مثلاً أم الاسكندر ؟ - فلن يختار الأخير منهما إلا رجل يؤمن بالمذهب الجبرى في التاريخ (*) إيماناً وثيقاً ، وذلك لأن أفلاطون والمسيح يمكن أيضاً أن يسميا باليوتوبيين . وفى يقينى أنه بين الشخصيات القيمة التى لا يستغنى عنها التاريخ ينبغى أن يحتجز مكان متواضع لارازموس أيضاً .

أجل ان التناقض الذى افترضناه قبل الآن بقليل لا بد أن يرفع رأسه على الفور مرة ثانية : فان ارازموس يعد قديم الطراز فى كل تفصيل من تفاصيله تقريباً . ويتجلى ذلك فى اللحظة التى يتحول فيها الانسان عن أفكاره حول الحرب والسلام الى ما يتصل بالنظم الادراية والاقتصاد من أفكار . وان تعالى الحافل بالثقة الذى يظهره فى أحكامه بشأن الدولة كثيراً ما يقوم ، لا على معرفة حقة بالشئون ، بل على الجهل بها . لقد كان غريباً تماماً عن الحياة العلمية . فلم يكن يدرى كيف يسير العالم ولا ما هو ضرورى لحكم قطر من الأقطار . وآراؤه فى شئون الحكم والسياسة والحياة الاقتصادية آراء جذرية فى بساطتها . وتكاد الكلمة الوحيدة التى لم يكن يعبر بها عن حقه على التجارة هى قوله انها مفرطة الدناءة Sordidissima . فأما الضرائب وهيئة الموظفين ، فانه كان ينظر اليهما من وجهة نظر البورجوازي الصغير المرهق بالمتاعب . ولم يكن لمشاكل البطالة أى وجود لديه : اذ لم يكن أى انسان أوتى الصحة والرضى بالقليل ليضطر أن يدور فى الطرقات يسأل الناس . وهو يزدري دراسة القانون ناعياً عليها أنها غريبة كل الغرابة عن الحلم الحق a veris . Literis alienissima . اذ رأى أن من المضحك أن يشتهر انسان بالذكاء لأنه يعرف ما يجرى فى العالم ، ويعرف أحوال الموقف فى السوق وماهى خطط الحكم .

(*) مذهب الجبر Determinism : هو الذى يؤمن بأن الانسان ليس حراً فى تصرفاته ، وانما أعماله تجبرها وتحددها ظروف مستقلة عن ارادته .

وليس ذلك كله الا الحكمة الرخيصة لعقل احتى بأكداس الكتب من الحياة ، وما هو الا فرار من العالم ليست له أية دلالة حقة من الزهد ، يغلله طلاء من النزعة الرواقية . وليس هذا بالمجال الذى يبحث فيه الانسان عن أرازموس العظيم . ومع ذلك فاننا نجد ثانياً فى المجال المجاور بمجرد أن تثار المسائل الاجتماعية البحتة . ولكى ندرك أهمية أفكار أرازموس فى شئون التعليم والصحة الاجتماعية ينبغى للمقارئ أن يقرأ مقالته : « حول الزواج المسيحى ، *Christiani matrimonii institutio* »

وتقتادنا هذه الناحية من طبيعته ، وهى حبه للسليم الصافى من مماشاة الطبيعة فى تصارييف الحياة ، الى واحدة من النقاط الرئيسية الكبرى فى هذا الاستعراض : وهى علاقة أرازموس بالطبيعة بوجه عام . فهل تراه كان يشارك بلا تحفظ صديقه توماس مور فى احساسه الحاد والصريح ببركة الحياة ونعماتها اذا عشت وفق الطبيعة ؟ وهل وجد عنده ما تمخضت عنه النهضة من ازدهار غنى تعبيراً عنه ؟ ان الجواب عن ذلك لا يمكن أن يعطى بكلمة واحدة .

ومن المهم لمن شاء فهما للعقول الكبار ألا يقتصر فقط على مصرفة ما أنتجوا من أعمال ، بل وأيضاً ما انتجوا انتاجه ولم ينتجوه ، بل تركوه فكرة لم تتخلق وليداً وماذا كان السبب فى ذلك ؟ وقد ترك لنا أرازموس قطعة عارضة من الدليل تستحق منا التفاتاً خاصاً فى هذا السياق الذى نخوضه . فان أرازموس كتب فى رسالة أرسلها الى يوهانيس بوتزهايم تاريخها ٣٠ يناير ١٥٢٣ قائمة بأعماله ، وأدرج ملحوظة بعد ذكر كتابه *Encomium moriae* قائلاً : « كان يدور فى خلدنا فى ذلك الوقت مجموعة مكونة من ثلاث خطب : الثناء على الحماقة والطبيعة ونعمة الله ، ولكن شكاسة بعض الناس دفعتنى الى نبذ تلك الفكرة » (٦) .

ويتساءل الواحد منا عبثاً ترى ماذا كان الشكل الذى لعله اتخذته فى عقل أرازموس هذا الثناء على الطبيعة . لابد أنه كان ينطوى على شيء من الجرأة ؛ هنا نجد الثناء على الطبيعة وقد جعل الاطار الأوسط لصورة ثلاثية الأقسام ، يقع على جانبيها فكرة فذة عن « الثناء على الحماقة » من ناحية ، « والثناء على نعمة الله » فى الجانب الآخر ، وفى امكاننا أن نحدث مستشفين من وراء ذلك فى شيء من الغموض أنه ربما تم هنا احراز أعظم تحصيل فكرى عن ناحية من أرازموس مجهولة

لدينا • هنا نجد الحماسة والطبيعة والنعمة ، وقد جاءت في صورة نالوث ذي قوة متصاعدة : أليس الواقع أننا هنا كمن فقد مقدمة موسيقية شديدة اللصوق بالنهضة ؟ وعندى أن ارازموس بتفكيره في « الثناء على الحماسة » قد توقع الى حد ما الاستطراد الى الموضوعين التاليين ، ولكن ما كان يدبره في عقله بعد هذا من قول فيهما ، قد ضاع منا الى الأبد •

ولانجد ما ينبثنا بأفكار ارازموس عن الطبيعة سوى أقوال غير مترابطة ومخالفة للشكليات تقع لنا هنا وهناك • ولو وضعنا في اعتبارنا وجهة نظره الكلاسيكية وأضفنا إليها أيضا اتجاهه الخلقى البسيط ، علمنا بأنه لم يكن بد له من اتخاذ استحسان التمشي مع الطبيعة هاديا للعيش • فمن أعجب بالنهضة دون الحصول على القدر الكافي من التدريب التاريخي ، يتعرض على الدوام لأن يأخذ مأخذ الجذ الشديدي عبارة الحرية الطبيعية التي يسمعها شعارا تردده الألسن في تلك المدة • ويطلع ارازموس على ما أبرزه خيال رابيليه في جرجنتوا حول قاعدة الحياة المتبعة في دير القديس تيليم ، ومنطوقها : « أفعّل ماشئت » ، وعلى ما قدمه مورفي اليوتوبيا حيث قال « انهم يعرفون الفضيلة بأنها الحياة المنظمة وفقا للطبيعة » ، فيشتتم من خلال ذلك كله رخصة باللاخلاقية العصرية • وقد حرص ارازموس بأن يظل تقديره لما هو طبيعي خاضعا على الدوام خضوعا قاطعا لسيادة الوصايا الالهية •

أما علاقات ارازموس بالطبيعة ، فيمكن أن تعرف قبل كل شيء من المحاورات Colloquies فانه انغمز في وصف باذخ مرح للطبيعة في محاورته « الوليمة الدينية » • وهي المحاورة الأولى الكاملة الطول التي استطاع بواسطتها أن يمنح سياقاً أكبر ومعنى أرفع للأشكال المألوفة للمحاورات Familiarum colloquiorum formulae في ١٥٢٢ • وان فواكه الوليمة وأطباقها وخزفها ، وكل شيء فيها لتقدم إلينا كأنما هي صورة نقشتها مرقاش بيتر آرتزن (*) Aertsen • وهناك جوسق الحديقة بما على جدرانها من نقوش وتصاوير أبدعتها يد بارعة ، وهو يوصف برقة عاطفية في أخيلة بسيطة • وينعم الأصدقاء بوجبتهم البسيطة في الخارج بمصاحبة حديث غلبت عليه التقوى • ويقول يوسيبوس (**):

(١) آرتزن (١٥٠٧ - ١٥٧٣) رسام هولندي ، ولد ومات بأمنردام ، وفضلا من أعماله التاريخية والدينية ، صور مناظر داخلية ومنزلية • (المترجم)
(٢) يوسيبوس (٢٦٠ - ٣٤٠) أبو التاريخ الكنسي • له دور فعال في مجمع نيقية • (المترجم)

ولكن فى الوقت نفسه ، وبينما نحن نغذى عقولنا بوفرة ،
ينبغى لنا ألا ننسى رفاقنا . فمن أولئك الرفاق ؟ (ذلك ما سألته
ثيوفيلوس) انها أجسادنا ، ليست أجسادنا رفاقا لأرواحنا ؟ وذلك
أنى أؤثر أن أدعوها بذلك الاسم ، مؤثرا إياه على قولك انها الآلات
أو البيوت أو النواويس (٧) .

وفى محاوراة أخرى عنوانها « الحج فى سبيل الدين » ، يقابل
الكاتب بين البهاء الطبيعى المترقرق فى لون الأحجار النفيسة ، التى
يبدو كل منها كأنما يعكس صورة شيء من أشياء الطبيعة ، وبين المعجزات
السخيفة التى تقوم بها صور القديسين . ويلاحظ منديماس :

انى أعجب من أن يكون لدى الطبيعة مثل هذا القدر من
وقت الفراغ بحيث تدلل نفسها على هذه الشاكلة فى محاكاة الأشياء
جميعا . . . اذ ليس ثم جزء من الطبيعة . . . لم يحدث . . . أنها لم تعبر
عنه فى صورة الاحجار الكريمة . . .

ويجىء الجواب كالتالى :

« ان لديها ميلا شديدا الى تحريك ما فى ذكاء الانسان من
رغبة فى الاستطلاع بهذه الطريقة تدفعنا بعيدا عن الكسل ، ومع
ذلك فاننا - كأنما ليس لدينا شيء نزجى به الوقت نهيم غراما
بالحمقى وزهر النرد وحيل المشعوذين » (٨) .

فهنا اذن نعثر على أول اشارات الى ذلك الاعجاب بفخامة الطبيعة
وئرائها ، وهى التى قدر لها أن تقدم ثمارها الناضجة للحياة والفنون
والعلم . ولكن هذا الاقبال على الطبيعة لا يبرح يسمى بحب الاستطلاع
(Curiositas) . . .

ثم يعود أرازموس مرة ثانية فى محاورته « الأبيقورى » الى جمال
الطبيعة وتقديرها . وفيها يقول :

أى معرض يمكن أن يكون أفخم من التأمل فى هذا العالم ؟
فالرجال الذين يحبهم الله يجدون قدرا من السرور فى ذلك أكبر
كثيرا مما يجده غيرهم . اذ الواقع أنه بينما يقوم هؤلاء بالنظر
بعناية الى هذا العمل المعجب الرائع ، يمس الضر عقلهم ، لأنهم
لا يفهمون أسباب كثير من الأشياء . وفى أشياء أخرى أيضا ،

لعلها بعض آلهة المجون « موموس Momuses » يزمزمون (*)
 اكبارا للصانع ، وغالبا ما يسمون « الطبيعة » باسم الام البديلة
 بدلا من تسهيتها بالام . وهو تأنيب ، والحق يقال ، يوجه ضربات
 الالفاظ الى الطبيعة ، ولكنه فى الواقع الفعلى يرتد الى الذى خلق
 « الطبيعة » لو ان هناك حقا أى طبيعة على الاطلاق . على أن الرجل
 التقى ينظر الى أعمال الرب والأب بسرور عقلى عظيم ، وبعيون متدينة
 ومخلصة ، وهو يعجب أشد العجب لكل شئ يراه ، ولا يلتبس فى
 شئ غلطة يقفوها ، وانما يقدم الشكر على الاشياء جميعا (٩) .

ولاشك أن تقدير الطبيعة الذى تعكسه هذه الأقوال يتفق فى
 الأساس مع اتجاه العصور الوسطى ، وان أمكن أن ينطوى أيضا على لمسة
 أفلاطونية . ولم يجد ارازموس فى المشاهد المبهجة للطبيعة شيئا يتجاوز
 ما يصدر عن حب الاستطلاع المقترن بالتقوى من رضا جدير بالثناء . فهو
 لم يحس الحاجة التى بعثت ليوناردو دافنشى أو باراكلسوس الى سبر مثل
 تلك الأسرار والنبش فيها ، بل الحق انه اعتبر ذلك من الاساءة والشر .
 تقول ستاليتيا :

كان الناس فى العصر الذهبى أكثر تدبنا ، وكانوا ربانيين،
 أكثر منهم منطوين على حب استطلاع فاجر لاستقصاء أسرار
 الطبيعة ، وعدد النجوم ومسالكها أو تأثيراتها ، أو الأسباب
 المجهولة للأشياء على افتراض أن من المخالفة لما نهى عنه الله ، أنهم
 وهم الفنانون وأبناء هذه الدنيا والأرض ، يحاولون أن يتجاوزوا -
 بمعرفتهم الى ما فوق أقدارهم . وأقل من ذلك كثيرا أن طرأ مثل
 هذا الجنون يوما ما على عقولهم ، كما حدث ذات مرة حين فكروا
 فى التحرى عن الأشياء الموجودة فوق النجوم (١٠) .

ولا يخال لنا أدنى شك فى أن ستاليتيا انما تردد هنا اعتقاد
 ارازموس الأكيد . اذ حدث فيما بعد أنها أعنى ستاليتيا راحت فى نفس
 نغمة الكلمة التى رفضت بها الفلاسفة ، أولئك المدرسانيين الذين كان
 ارازموس يحتقرهم احتقارا باتا ، تقول :

ولكن (رباه) كم يهزون بحلاوة فى رأيهم : عندما يؤكدون
 على الدوام أن هناك عوالم لا عداد لها ؟ أو عندما يأخذون على
 عاتقهم قياس الشمس أو القمر والكواكب ومجالاتها ، كأنما يتم

(*) زمزم المجوس أو الامجمى : وطن وهو مطبق ناه وصوت بصوت مبهم .
 (الترجم عن معجم الوسيط)

ذلك شيئا فشيئا أو يخطّ خطا بقلم ، أو عندما يفسرون أسباب الرعد أو الرياح أو الكسوف والخسوف وغيرها من أشياء لا سبيل الى تفسيرها ، دون أن يشكوا فى شيء ، كأنما زحفوا الى صدر الطبيعة ، أو كانوا على تشاور مع الآلهة . ومع ذلك فإن الطبيعة تضحك منهم مقهقهة وتنزلهم منزلا سخريا ، بكل ماتخصوه من تخمينات . . . (١١) .

ومن الجلى تماما من هذه الاقتباسات أن أرازموس لم يكن فقط بعيدا كل البعد عن القيام بأى نصيب فى تطوير العلوم الطبيعية ، بل وأيضا أنه لم تكن لديه أدنى فكرة عن قرب ظهور تلك العلوم . فلئن نصح الناس فى مبحثه حول النسبىة أو المنهج *Ratio seu methodus* بضرورة المعرفة بما فى الطبيعة من أشياء ، معرفة قائمة على المشاهدة المباشرة ، فإن الهدف من ذلك على الأصح هو الوصول الى تفسير أضبط للكتب المقدسة . ومع أنه كان يرقب ويدون الملحوظات باهتمام عن كل مايقع عليه بصره من عجائب الظواهر فى حياة الحيوان والنبات ، كالذى شاهده فى حالة الفرد الذى حمى الأرانب من ابن عرس ، وخبثب عود الند الذى بدا شديد الخفة ومع ذلك لم يستطع أن يطفو على سطح النبيذ ، فإن المؤلفين الكلاسيكيين ظلوا لديه على الدوام الأساس والمرجع الذى تقوم عليه المعرفة بالطبيعة . حيث يقول ان المعلم فى كل شئون العالم هو بلىنى (*) *Mundum docet Plinius* . بل لقد آمن بكثير من خرافات الحيوان التى رفضها بلىنى ، وتقبل بغير اعتراض خرافة وحيد العين *Monophthalmi* أى الجنس الذى ليس له الا عين واحدة ، وذا القدم المظلمة *Skiopodes* الذى يقى نفسه من الشمس برفع قدمه الوحيدة العريضة ، مضيفا اياهما الى قائمة الأنواع التى يمكن وجودها فى الجنس البشرى .

وهو يقدم فى المحاورات عينتين من مجادلان العلماء فى الظواهر الطبيعية . فمحاوره « الصداقة » تعالج مسألة المحبة والعداوة فى عالم الحيوان ، كما تعالج محاوره « المسائل » شأن الأشياء الثقيلة والخفيفة . وفى كلا الحالتين تجرى المناقشة من أولها لآخرها على صورة بحث منطقى . وفات أرازموس أن يدرك أن هناك روحا جديدة تولد فى هذا المجال بعسر شديد .

(*) بلىنى (٢٣ - ٧٩ م) له كتب تاريخية مفودة ، وله كتابات فى التاريخ الطبيعى تعالج الفلك والجغرافيا وعلم الحيوان . (المترجم)

وبلوغ الحجة بالصمت مسألة مخوفة بالخطر دائما ، ولكن صحتها بين يدي ارازموس لاتكاد تصان على الاطلاق من ناحيتين ، فانه لا يكاد يذكر ما كان يجرى في أيامه من الجهود الاستكشافية للعالم ، ولا يكاد يشير بالمثل الا فيما ندر الى التطورات الباهرة التي ألت بالفن في زمانه . أجل انه حدث مرة واحدة وبمحض الصدفة ، أنه ذكر أنه يتم في عصره اكتشاف بلاد مجهولة لم يتسن لأحد بعد ارتياد أراضيها واستقصاء حدودها ، وان كان من المؤكد أن تلك الأقاليم مترامية بدرجة لا سبيل الى قياسها . ولكنه لا يستخدم تلك الحقيقة الا كحجة يثبت بها أنه لم يتم حتى الآن قيام دولة أو سيادة عالمية حقة . وعندما راح في اهدائه لنسخته من كتاب القديس يوحنا فم الذهب الى ملك البرتغال يمتدح البرتغاليين وحسن بلائهم في حكم البحار ، الأمر الذي جعل الرحلة الى بلاد الهند آمنة مطمئنة كأي بحر آخر ، أضاف التالي : « ليت احتكارات أشخاص معينين لا تفسد هذه النعمة ، وذلك لأنه ، مع أن الاستيراد أصبح كما سمعت أسهل كثيرا ، فإن الأسعار في صعود ، والسكر بوجه خاص أصبح أغلى ثمنا وأردأ صنفا في الحين نفسه . فلعل الملك يستطيع علاج هذا العيب » . ولا حاجة بنا الى القول ، ان هذه الملحوظة التي ذكرها عرضا حول السياسة التجارية في حديثه عن فم الذهب (كريسوستوم) أثارت الحواطر في البرتغال .

ويؤكد الكتاب على الدوام أن ارازموس أظهر قدرا ضئيلا من الفهم أو الاهتمام بالفن في زمانه . وما يدهش له كثير من الناس ، أن هذا الرجل على كل مألديه من مواهب جمالية ، وعلى أنه جرب في شبابه مزاولة التصوير ، لم يقل كلمة واحدة عن الازدهار الفاخر للفنون في إيطاليا أثناء بواكير القرن السادس عشر . (وهي المسماة بالخمسمات) . ويأخذنا العجب أكثر لأن توقيره اللانهائي لكل قديم لا تكاد تكون له البتة أدنى علاقة بالأعمال الفنية العديدة . على أن توجيه اللوم اليه على هذا الإهمال واتهامه بالاعواز في رقة المشاعر على أساس هذا الصمت عن الجمال ينطوي مع ذلك على سوء فهم لحقائق الحال . اذ حدث بمحض الصدفة أن ارازموس انما كان يبحث عن شيء آخر غير الفنون ، كما أنه لم تجر العادة في أيامه بانغماس الكتاب في قصائد تمجيدية من التقدير الفني اذا كان المبحث لا يتطلب ذلك .

ومن المؤكد أننا لو فحصنا بياناته النادرة المحتوية على آراء جمالية لاكتشفنا أنه في هذا الحقل هو هو كشأنه على وجه الجملة : فهو عقل محدود المرونة ، وهو في الجمالي من الأشياء مفعم الوفاض بذلك الذوق

نفسه الميال الى السهل البسيط والرقيق من الأشياء ، الذوق الذى أبداه فى شخصيته وتفكيره بأجمعهما . واليكم مثالين لهذا النوع من الأحكام الجمالية : فى الصباح ينبغي للمرء أن يحوم قليلا فى الحديقة ، وأن يذهب فى المساء الى النهر ، وذلك لأن المنظر ساعة الغروب يبلغ ذروة جماله . وهو يعرف فعلا أن الهيكل يزيد من جمال صورة مرسومة .

وقد تلقى أرازموس فى شبابه تعليما موسيقيا من أستاذ موسيقى كبير هو ياكوب أوبرخت نفسه . ولكن مبلغ علمى أنه لم يكتب شيئا ينم عن فهم عميق للجمال الموسيقى . فالموسيقى لديه شيء أثير عابر . ولكنه ككثير من الناس قبله خشى من الموسيقى أن تعود على الناس بالفسوق واثارة الشهوات ، وبخاصة الأغاني الشعبية وألحان الرقص . ولم يكن راغبا فى ادخال الموسيقى الفنية (*) Art-music الجديدة فى صلوات الكنيسة . ومن ثم فان تقديره للفنون الجميلة ، ظل خاضعا تماما لنزعته الأخلاقية هذه : ورأى أن مناظر الكتاب المقدس مثل بتشبع(**) وسوسنة(***) ينبغي ألا تصور ؛ ويرى أن جميع ما ينفق على الآثار والنصب التذكارية ينبغي أن يعطى للفقراء .

فلو نظر الى أرازموس من هذه الزاوية لبدا لنا أقرب كثيرا الى قسيس من أبناء العصور الوسطى يعيش فى ملابسات برجوازية ، منه الى دعامة أساسية فى النهضة الكبرى العامة فى زمانه . وهذه الصورة تناقض تناقضا تاما فكرتنا عن « عصر النهضة » . ومع ذلك ، فمن واجبنا أن نذكر القارئ المرة تلو المرة أنه لا يجوز قياس أناس القرن السادس عشر الى تصوراتنا عن « عصر النهضة » . بل الأصح هو العكس ، فان تصورنا « لعصر النهضة » ينبغي أن يقاس على أناس القرن السادس عشر .

وكان أرازموس على تنبه تام بأن العملية الروحية التى يمر فيها زمانه نهضة . « فالعلم يولد من جديد والعالم يعود الى العقل السليم ، والأدب الكريم يزدهر ثانية » . ان هذه التعبيرات وأمثالها تتردد بكثرة

(*) الموسيقى الفنية : اخذت تلك الموسيقى تنمو وتتطور أيام أرازموس . وهى الموسيقى التى تعكس للسامع كل دورة من دورات المعنى تميزها لها عن الاغانى الشعبية (المترجم)

(**) بتشبع : هى زوجة يوريا وأم سليمان ، رآها داود يوما متجردة تستحم ، فأرسل زوجها بخطاب يأمر بقتله . (المترجم)

(***) سوسنة : تمثل المرأة المتهمه البريئة . (المترجم)

في كتابات ارازموس . ولكنه يشدد التأكيد على النواحي الأدبية بقوة تخرج على كل تناسب . غير أن ما انبث في شخصيته من صفه « عصر النهضة » لا يكمن فقط في هذا الاعتقاد الفكري . فانه يشارك في معظم الصفات السامية التي تؤلف لنا مجتمعة تعريف مصطلح « عصر النهضة » : التناسب النبيل ، والوضوح والكرامة البسيطة والجدية البالغة والتشوق العميق الى قيام انسجام ابدى بين الأشياء جميعا .

وبرغم ذلك كله ، فان مايعوزه لاضفاء الشكل السامي على مبتدعاته هو الحرارة والقوة الدافعة الى التشكيل . فهو لا يفتأ ينتج العجائب من التعبير الأدبي ، ولكن ذلك يجيء منه متفرقا على الدوام كالقزح(*) المتقطع في السماء . وتعوزه راحة البال وسرعة الخاطر لحذف مالا ضرورة له . وتعوزه الأشكال الكبيرة التي يمتاز بها التعبير اللفظي - وهنا يتجاوز العيب حدود ما هو جمالي بحت . اذ ليس عقله من العقول الملحمية ولا الفنائية ولا الدرامية . ومن أيسر الأمور علينا أن نذكر على سبيل التمثيل لكل من هذه الأصناف اسم معاصر عظيم آخر والحكم بأن ارازموس لا يرقى الى مستواه .

وعندئذ يرد علينا ارازموس بقوله : وهل نزعنا الى ذلك أو أردته؟ لقد تحدث ذات مرة بوضوح تام ، عن الطريقة التي يؤثر أن يلقي بها التقدير . فهو لم يتطلع أن يجد من يعجب به أو يبجله . اذ كان يكفيه أن يستحب كمسيحي ضعيف .

والدارس الذي يشغل نفسه بكتابات ارازموس تصدمه على الدوام عيوب تمنعه من تهيئة مكان بين أعظم الرجال لرجل روتردام الكبير فهو بدوره يقدم لقرائه أو سامعيه ضربا من القدح في ارازموس أو شعورا بالاستثارة منه . ولكن يحدث فيما بعد أن يتسلل اليه أحيانا شعور بأنه قد ظلم ارازموس . ففي مثل تلك اللحظة يحسن بالعالم الدارس أن يتذكر أنه يوجد في زماننا هذا رجل ذو عقلية نبيلة جعل منه جهده الذي قضى فيه عمره ، الوسيط الفعلي بين ارازموس والوقت الحاضر - وأعني بذلك برسي ستافورد ألن - الذي لم يشك قط في عظمة ارازموس الحق والأصيلة ، وان عرف نقاط الضعف في ارازموس أكثر من أي شخص آخر . وينبغي لنا أن نحاول فهم ارازموس بالطريقة التي فهمه بها ألن .

(*) القزح : قطع السحاب المتفرقة كما ورد في معجم الوسيط .

ونحب أن ننقل صورة حية لارازموس عبر السنين الى يومنا هذا .
 وربما جاز لنا أن نسائل أنفسنا ماذا كان ارازموس الرجل والعالم
 ليستنتج حول أيامنا العصبية هذه ، وماذا كان يقول لها . ان ذلك
 سؤال تافه ينم عن البلادة . فان المرء لا يسعه الا أن يجيب بأنه لم يكن
 ليطمأن نفسه عن العويل على حماقة العالم ونزعتة الشريرة ، وذلك على
 الأقل بنفس الصوت الجهرى الذى انبعث به فى أيامه . وكان ارازموس
 على ذكر مما يتصف به كل مافى الأرض من عدم كفاية ومما لصق بكل
 كائن بشرى من اعواز فى الكمال . وكان على استعداد للتغاضى عن هاتين
 النقيصتين كليهما بقدر ما أن الخالق نفسه هو الذى ثبت تلك التحديدات
 والعيوب . ومع ذلك ، فانه أبى أن يتحمل العالم والانسان ويتقبلهما
 فى صورة أنقص كمالاتهما باستطيعان بلوغه ، وينبغى لهما احرازه .
 وقد أكد ايجابيا التزام الانسان بالاتجاه نحو الأفضل بعزم لم يستطع
 عصر بعده أن يتفوق عليه فيه .

أجل انه نظر الى امكان التحسين ببساطة بالغة . اذ ظن انه بحسب
 المرء لكى يدرك الأفضل ويميز الصدق ، أن يصدر الذهن قرارا بسيطا .
 فالشئ الوحيد الذى على المرء أن يفعله هو أن يفرق بين الجوهر وبين
 الظاهر . وهو فى المحاوراة التى عنوانها « الأشياء والأسماء » يقول :
 « ولكن اذا كان امرؤ مخلوقا معقولا ، فما أبعد هذا عن العقل ، عندما
 يحدث أننا فى الشئون المتعلقة بمكاسب الجسم لا صوالحه ، وفى الأشياء
 الظاهرية ، التى يمنحنا اياها الحظ ، ويسلبنا اياها متى شاء ، نختار
 الشئ دون الاسم ؛ وفى الصوالح الحققة للعقل ، نحسب حساب الاسم
 أكثر مما نحسب حساب الشئ » (١٢) . وهو سؤال لايزال العالم الى
 اليوم يستطيع أن يطرحه على نفسه .

ونحن على بينة بأن مسائل اليوم لم تجد حلا بمثل هذه النصيحة
 الخلقية البسيطة أكثر مما حلت المسائل التى عرضت فى أيام ارازموس .
 ولكن لو حدث أن شيئا من بساطة ارازموس ووضوحه فى الأحكام الخلقية
 والعقلية قد عاد ثانية ، فان ذلك فى حد ذاته يعتبر مكسبا عظيما لعالم
 اليوم . اذ يرى عدد لا يحصى من الناس فى كل أرجاء العالم أنه يختلط
 بأحياء ذكرى عام وفاة ارازموس ، احساس بالنفور من الكذب والحماقة ،
 والفجاجة والشر ، التى تبدو أشيع فى العالم اليوم منها فى أى عصر
 آخر . ونحن لانزال بحاجة الى ارازموس . ولكن لا يجوز لنا جميعا أن
 نفوص فى أعماله . فان ذلك أمر متروك للقلة التى لا تبرح تكون
 مجتمعا فخما ودوليا حقا . على أننا جميعا نحتاج الى ارازموس كرمز .

وعند التحليل النهائي سيتجلى لنا أن خير برهان على عظمتة الخالدة هو أن شخصيته التاريخية أحرزت فعلا بالرمز من وزن ، وأنها تبقى أمام أعين العالم قائمة تنصح وتحذر . فعقله أحد العقول التي لا غنى لنا عنها .

فهذه الساعة من تاريخ العالم التي نمر فيها الآن قد عادت للمرة الثانية فأصبحت ساعة ارازموس . وهاهو صوته يهيب بنا على البعد ، خافتا وسط ضجيج عالم قد مسه الدوار . غير أن هذا الصوت الذي هو دعاء الانسانية يرن عاليا وثابتا في قلوب كل من لا يستطيع اليأس أن يمس قلوبهم من أن الصدق والطهر لا بد أن يسودا .

جروشيوس وزمانه (*)

(١٥٨٣-١٦٤٥)

يحصل كل طفل هولندي على أبكر أفكاره التاريخية ابتداء من القرن السابع عشر . فان ذلك العصر الذهبي للأراضي المنخفضة بمثابة طعام الافطار لعقله . اذ تغذى احساسه بالماضى أخبار الأمير وليم ويان دي ويت ورويترومب . وكلها أمور تبدو حقيقية وبسيطة كألوان علمه الأحمر والأبيض والأزرق . وهو يفهم تلك المدة ويحبها .

ثم يجرى بعد ذلك رامبرانت مع حشد من صحبه . فهم يشغلون مكانهم على أحسن وجه مناسب في الصورة التي كونها خيال الطفل . ويملثونها بباهر الضياء وبالبخ الرفعة . وفيها يعرض الشعراء أنفسهم : فيجد ياكوب كاتس مكانه منها والى جواره جربراندي بريديرو أيضا . ولكن ماخطب جوست فان دن فوندل ؟ هنا ينشأ أول شك فيما اذا كان كل شئ في القرن السابع عشر سهل الفهم الى هذا الحد . فان فخامة فوندل المجيدة لتبدو أجنبية لا تتواءم وبساطة يان فان جوين . وبينما الشاب الهولندي يعالج القرن السابع عشر من عدد من الزوايا يتكاثر يوما بعد يوم ، يزداد كل يوم تنبها كم كانت نظرتة اليها وهو طفل ناقصة . فهو يكتشف أن روبنز وفان ديك يساعدها أكثر من رامبرانت في فهم فوندل . فماذا يكون الموقف لو أنه تصدى للحديث عن عصر فوندل وسويلنك وفان كامبن ، بدلا من الحديث عن عصر رامبرانت ؟ فيا لها من

(*) Hugo de Groot en zijn eeuw حديث تذكاري القى بجامعة هوجو

الشعبية بالنسبة عن جمعية عصبة الأمم والسلام في ١٦ يونية ١٩٢٥ . عند افتتاح معرض جروشيوس . نشر لأول مرة في مجلة De Gids ٨٩ ، ٩٠ (أكتوبر ١٩٢٥)

ص ١ - ١٦ والترجمة عن النص الهولندي في مج ٢ ص ٣٨٩ - ٤٠٣ في
Verzamelde werken

(الترجم)

م ٢٥ اعلام والفكر -

غمّة مختلفة وياه من لون مختلف وياه من وجه مختلف ! هنا تجد
الجمال الشكلي والبناء الدقيق ، والانسجام الشديد .

ان فان كامبن الذى سيكون له الشرف الدائم لأنه ،

أزال القشور القوطية القدرة ،

عما للأراضى المنخفضة العمياء من وجه مشوه الحلقة .

وهذه الأبيات الشعرية من قول كونستانطين هيجينز . ومن
ثم ، يستبان أنه يرى أن كل ما جاء قبل فان كامبن كان تشويها قوطيا
فهل يعنى بذلك ليفن دى كاي وهندريك دى كيزر ، أى كل ما نسميه
باسم « عصر النهضة » الهولندية ؟ ولكن معنى هذا أن صاحبنا الهولندى
لم يستطع بعد أن يفهم عقل هيجينز . كلا ، كما أنه متى أعمل
فكره يجد أنه لم يفهم رامبرانت أيضا .

ولعله ليس هناك قرن يبلغ من عسرافهم مبلغ القرن السابع عشر،
كما أن القدر الكثير من كل شيء بدا لعين الهولندى الشاب مألوفاً فى
تلك المدة - كالنضارة واللونة وعدم التصنع - لم يكن إلا نباتات
بريا محضا ، شجرة مزهرة نبتت الى جوار السياج فى حديقة الحضارة
الأوربية ، شجرة مر بها البستاني وكثير من المارة دون أن يلحظوها .

فالقرن السابع عشر هو بطل « عصر النهضة » الصغير بعد أن
نضج وأصبح رجلا كاملا ، تقيده العقيدة ويغله ضميره ، كما أن الشجن
والحنين الى الشكل الجميل لايزال يطيف به ويقلقه، ولكنه قد فقد كل صفات
النضارة المتدفقة والضراوة الجارفة . ثم يأتى الالهام الآن فيجبره على
الاتجاه نحو خلق الأشكال المختصرة والمضبوطة ، للنظام والوحدة
والانساقية . وليس ثمة قرن آخر ثقلت فيه وطأة المثل الأعلى بمثل
هذه الشدة على الحقيقة ، وعكست فيه الحياة مثل هذه الصورة للكمال
الأرضى فى مرآة الروح . فهو عصر النظرة الدرامية الى الحياة . ويمكن
القول بأن الفكرة التى تعبر عنها الكلمة الماثورة عن فوندل المنقوشة
على مسرح أمستردام توجد أيضا عند والتر رالى وفرانسيس باكون .
ان اعتماد المظاهر واللعب واتخاذ الصور شيء معروف - ولكن من ذا
الذى فعل ذلك بمثل اتقان لويس الرابع عشر لها .

انه عصر الانفعال البارد . والقرن السادس عشر عهد دوى فيه
البوق حيناً ، وصدحت فيه السكبان (الفيولينا) حيناً آخر . والثامن
عشر تبادلت فيه العزف الكمان والصفارة (الفلوت) . فأما السابع عشر
فله رنين الأرغن وهديره .

وبحسبك هذا مقسدية للمسرحية . ثم يدخل جروشيسوس .
لقد عرفناه منذ طفولتنا : وعرفنا فيه الطفل الأعجوبة المدهش والشاعر
باللاتينية والمفتي المستشار القانوني ومناطق أمل الأراضي المنخفضة
والأرمينيوسى (*) المؤمن وسجين لويقيستين ، وزوج ماريا فان ريجوربرج
والمنفى والكاتب والسفير . وربما لم يستدع الأمر في هذه الحالة تغييرا
في وجهة النظر التي كونها في طفولتنا من حيث معالمها الأساسية ،
بل يقتصر الأمر على ملئها وتكميلها قليلا ما . وقد كان جوزيف
سكاليجر ذا رؤية واضحة نافذة عندما شام في ذلك الشاب « سياسيا
موفور الحذر ومفتيا خاص الامتياز وسيدا وجيها متمسكا بالأخلاق » .
ولكن جانوس دوسا كان أصفى وأصدق رؤية ، عندما وازن الصبي ابن
الحادية عشرة ساعة وضوله الى جامعة ليدن الى ارازموس في قصيدة
نظمها باللاتينية . وعندى أن الصلة الفكرية بين جروشيسوس وبين
ارازموس ذات أهمية عظمى لفهم شخصيته . وهي ليست فقط مجرد
صلة فكرية بل هي أيضا تأثير ومثال يحتذى . والحق ان جروشيسوس
نفسه أحس بهذه العلاقة أعمق احساس . وربما جازلنا أن نتذكر أنه
عندما حاول العودة الى هولندا ووصل الى روتردام في أكتوبر ١٦٣١ ،
كان أول شيء فعله أنه ذهب لمشاهدة تمثال ارازموس البرونزي الذي أقيم
في مكان التمثال الحجري القديم في ١٦٢٢ . ذلك أن جروشيسوس فيما
غمره من مرارة المنفى (مع قدر من الحنين الى الوطن أعظم كثيرا مما أحس
به ارازموس في أي يوم من الأيام) حاول أن يعزى نفسه عما لقيه من
كفران الهولنديين بفضلله وقلة تقديرهم له . الى فكرة أن هولندا
قد فاتها أيضا أن تقدر ارازموس حق قدره . وأنه ليعلق كذلك بأن
تهمة لاهوتية ظالمة قذفه بها كلوبنبرج قد وجهت بالمثل الى ارازموس .

وهناك أيضا ضرب معين من القرابة في الخلق بين الرجلين . إذ لم
يزد جروشيسوس كثيرا عن ارازموس في كون الرجلين شهيدين بالفطرة
والطبيعة . وزوجته هي مصدر الإلهام لأشده أعماله عنفوانا .
فليت ارازموس كانت له هو الآخر مارية فان ريجرز برج أخرى تقف الى
جانبه ! وليس من الصدفة البحتة أن مؤرخ القرن التاسع عشر روبرت
فروين يغلو في حكمه القاسي على كل من ارازموس وجروشيسوس . فان

(*) الارمنيوسية الارميسانية : مذهب ديني يمارض مذهب كالفن . اسمه

باكوب أرميوس (١٥٦٠ - ١٦٠٩) اللاموتى الهولندي والاستاذ بالجامعات الهولندية .

(المترجم)

مواطن الضعف فيهما من نوع واحد الى حد ما ، على أن فروين لم يفهم حلقيهما فهما تاما لأنه لم يقدر عقليهما التقدير الوافى . ذلك بأن عقل فروين نفسه ، مهما بلغ من العمق والرحابة ، غير قادر على الانفساح لحماسة الحركة الانسانية و « عصر النهضة » ، فهو حين نظر فى أمر ارازموس وجروشيوس لم يبصر آرائهما فى العالم . وفى كلا الحالين كانت عظمة آرائهما فى العالم ، ونقاء روحيهما هى الى حد ما مصدر السمو بهما كرجلين .

وثمة نقاط أخرى يلتقيان فيها : اذ يتغلغل جوهر التصور القديمة فى عقل جروشيوس وعقل زميله ارازموس على السواء الى آخر ذرة فيهما كما أنه شأن عقل ارازموس قد اخترقه بريق مسيحية واسعة الأفق معتدلة الروح . فكل مفهوم عنده وكل فكرة لديه ، ترتبط ارتباطا مباشرا بصورة فى العهود القديمة أو كلمة أو موضوع (Motif) . وهى العهود القديمة بأوسع معانيها رحابة : بما حوت من آباء الكنيسة القدامى أبناء القرن الأول الى جوارفلاسفة الوثنية ومؤرخيها . وإن جروشيوس لينتفع كما فعل ارازموس بذلك الكنز الرنان من الفضة والذهب وكان ذلك منه فى يسر بالغ لا سبيل الى محاكاته . ونحن بما تهيأ لنا من مراجع لا يستغنى عنها ، نرى أن ماركبت عليه ذاكرة الانسانيين من قدرة وبقظة قد أصبح شيئا لا يكاد يتصوره عقل ، والشئ الوحيد الذى يترك لنا أى قدر من الثقة بالذات ، هو معرفتنا بأن النطاق الذى دارت فيه بالنسبة اليهم الأحداث جميعا كان محددا وضيقا . لكم كان عقل الانسان فى القرن السابع عشر ، عقلا لا يكل ولا يمل فى كل من مجالى التدوين والقدرة على الاعداد والتقديم . فما كان أى اطناب فى مبحث مهما طال بمدخل أى خوف على قلب كاتب أو قارئ ولا خطيب ولا مستمع ، وجروشيوس يعدل ارازموس تماما فى التدفق والاسهاب . ولاتينيته قوية عفوية كلاتينية صنوه ، كما أنها تكاد توازنها فى الوضوح والمرونة . ولكن ليس لديه نكتة بارعة ولا سخرية لاذعة لتمد ذلك النثر القوى بشئ من التوابل والحرافة . فهنا نجد روح ارازموس دون أن نعثر على ضحكة ارازموس الساخرة .

فإن جروشيوس من هذه الناحية يكاد يبدو نقيضا لارازموس كما أنه النموذج بعينه لما قد نستطيع تسميته باسم الجدية الساذجة . ولعل الصورة التى لدينا عنه تتصف قليلا بالاسراف فى الجدية . ولعله يشوقنا أن نوجه دراسة أوثق للناحية الجمالية فى الشخصية . ولا بد لنا حينئذ من التأمل فى شعره اللاتينى بل حتى فى شعره الذى نظمه

بالحولندية . وقد كتب جروشيسوس باللاتينية أكثر من عشرة آلاف بيت من الشعر ، كما كتب ما يعدل ذلك بالحولندية دون أن يكون شاعرا . ومن عجب أن كتابة الشعر باللاتينية كانت من الأمور الممكنة ! . . . وذلك أن كتابة الشعر اللاتيني على النحو الذى مارسها به الفلاسفة الانسانيون ، تعد من أعجب الأعمال التى اتخذتها الروح البشرية والتى عرفها تاريخ الثقافة . وقد اتخذها القوم تسلية ، ولكن أى تسلية فاخرة اتخذوا ! .

ولم يدع جروشيسوس يوما أنه شاعر عظيم . فانه يكتب الى شقيقه فيللم Willem ١٦١٥ (ولم يتجاوز بعد الثانية والثلاثين) ، « فى مثل سننى وعصرى ، لم يعد قرض الشعر من الأمور المناسبة ، بل ولم يعد أجوده مقبولا من الناس » . ثم يواصل حديثه قائلا : انه أراد فى شعره الدينى أن يظهر نفسه فى صورة المسيحى لا فى صورة الشاعر كما أنه أراد بشعر الوطنية الذى قرض ، أن يتخذ لنفسه صفة المواطن . وهو يتخذ سمة المدافع عن آرائه حين يقول انه قد امتدح بشعره الوطنى وجهة النظر الهولندية مدحا تجلت فيه الفرحة البالغة بالنصر ، وثلب الخصم ثلبا انطوى على فرط المראה اللاذعة . كما أنه يعتذر عما كتب من أناشيد الزفاف بقوله : « لقد كنا صفارا » .

على أنى أستميحكم اذا أن أقتبس لكم من ذلك الشعر اللاتينى أمثلة تحوى شيئا من النطف الجمالى . وقد اخترته من قصيدته التى جعل عنوانها « الابيجرامات » النكت الشعرية Epigramata ومن المعروف أنه فى ذلك القرن السابع عشر المولع بالاسهاب ، كان التطويل سببا فى القضاء على الشئ والايجاز سببا فى احيائه وتركيبته . وفى ذلك العصر عصر المبحث الذى لانهاية له ازدهرت الابيجرامات ، التى هى شعر الحكمة والنكت الشعرية الشديدة الاقتضاب . والايجاز مبعث الحيوية والانتعاش ، وكذلك الحقيقة المجردة . وقد عمد جروشيسوس فى محاكاة لمارتialis (*) الى تخصيص مائة بيت شعري الى جميع أنواع الشئون المنزلية : أداة خلع الأحذية ووعاء التدفئة وعلبة النشوق ولعبة الاوزة وهلم جرا . وهو يطلق على ذلك كله اسم الأدوات المنزلية Instrumentum domesticum . وكأنى بتلك القصيدة ثريا رشيقة فى جو الحياة الهولندية الهادئة . واليكم مثالا من الرمزية الشعرية حيث يقول ملغزا :

(*) مارتialis : (ح ٤٠ - ح ١٠٤) من شعراء اللاتين فى فن الابيجرامات . عرف بذكائه وموهبته الطبيعية فى تركيز فكرته الجوهرية فى كلمات معدودة لازعة ومعبرة . (الترجم)

« الرماله (*) » : ينهمر على الورق مطر الرمل الأصفر الذهبى :

فأجب عن سؤال داناي ، نعم أجب

« الزلاقات » : انظروا الى النعال الحديدية التى يراها شتاء هولندية ،

والغدو بها ليس غدوا ، والماء ليس بماء .

« المزولة » : ان ظل المزولة القصير يعلن الظهيرة :

أما أنا فمعدتى تستطيع اعلانها على أحسن وجه .

وكثيرا ما تكون لشعر العلماء نتائج غير منتظرة : فانه انقذ حياة كورنيليس ابن جروشيوس . فبينما هو وشقيقه ديرك يمضيان فى طريقهما ليعملا فى خدمة ملك السويد ، هاجمهما ليلا خادمهما الجشع ، فأطلق النار على ديرك وهو نائم فقضى عليه . وكان كورنيليس مشغولا آنذاك بكتابة قصيد لاتينى . فاستل غدارته وجرح القاتل .

ومع أن جروشيوس يعوزه ما لدى ارازموس من نكتة وفكاهة ، فان عقله ليبدو فى معنى آخر متفوقا على سلفه . أما ارازموس ، فانه على الرغم من كل ما اجتمع لذكائه المدهش من حدة وصفاء ، يعد فى المحل الأول صاحب عقلية قادرة على التنسيق . فهو يضع ما لديه من أمثلة لا حصر لها ، وما أوتى من حجج لا ينضب معينها ، الى جوار بعضها البعض ويستدعى بمرح مالا نهاية له من المواقب وهو يمرح تارة بمثل مغامرات رابيليه أو يخطو بهدوء وقور خطو انتصارات دورر الفنية الباذخة . وذلك هو « عصر النهضة » فى أوج ذروته ، والشكل الذى يعبر فيه عن نفسه هو الخط والحركة .

فأما جروشيوس فانه يتبع اخضاع كل شئ للأصول ، فهو يقيس ويصمم ويبنى . وتلك حال القرن السابع عشر . ورازموس ينشر الضياء حيثما حل ، فأما جروشيوس فيخلق النظام حيثما وقف . وعندما كتب ارازموس كتاب «الفارس المسيحى» *Enchiridion militis Christiani* سماه فنا من فنون التقوى *ars pietatis* . ويفصح جروشيوس فى مقدمة كتبه « القانون والحرب والسلام *De iure belli ac Pacis* » رغبته فى صوغ التشريع فى صورة الفن . فالى هذا الحد يمضى بطلا المذهب الانسانى فى توازيهما . ولكن ما أعظم الفارق بينهما فى تطوير كل منهما للفكرة . فكتاب الفارس المسيحى عملية انسكاب وانهمار ، فهو نهر فياض

(*) الرماله : وعاء للرمل الذى كان الناس يستخدمونه فى تجفيف الحبر قبل

اختراع ورق النشاف . (الترجم)

من الحاجة والجدل . والكتب الثلاثة فى القانون والحرب والسلام صرح
شامخ وطيد .

ست أريد أن أتحدث عن أهمية العمل الذى يتسبب فى احياء
هذه الذكرى . وبحسبنا أن آخرين قاموا بذلك على وجه أفضل مما
أستطيع القيام به . ومع ذلك فبودى لو تأملت قليلا بناء ذلك العمل
وشكله . فان جروشويس كما قال هو بنفسه رسم خطوطه مثلما يرسم
دارس الهندسة أشكاله . والفكرات الأساسية فيه حادة الشحذ واضحة
المعالم فهى موجزة وبسيطة وهى بمثابة أحجار منتظمة قد سوتها يد الناحت
للبنانى . ومن أول العمل الى آخره يقف الأقدمون الثقات والأسانيد
والمراجع القديمة على أهبة الاستعداد للدعم والمساندة . فما أجود الطريقة
التي استطاع بها تنظيمها وياله من توازن وانتظام . وهنا يكاد عمل
الموضوع Motif الكلاسيكى أن يشبه عمله فى فن عمارة ذلك الزمان،
ولكن نصله هنا أكثر جوهرية وأقل سرفا فى طابعه الزخرفى . ولئن
واصل جروشويس دوما العمل فى أمثلة منتزعة من العهود القديمة
بقصد تقديم النصيحة الى أبناء زمنه ، فان الذى دفعه الى فعل ذلك لم
يكن مجرد الحذر الدبلوماسى بل اجتمع الى ذلك أيضا التفضيل الجمالى
البحث . فالأقدمون فى رأيه يمثلون عنده كل شيء جاف فيما سلف أو
سيجىء بعد ، على صورة لم تختلف كثيرا عن صورة العلاقة بين جزأى
الكتاب المقدس العهد القديم والعهد الجديد . وهو يرى أن وجود المثال
الكلاسيكى يقرب الى حد ما بين الأحداث الأقرب عهدا ويجمع تفاصيلها
فى وحدة عامة . وقد قامت صورة التاريخ بعمل البديل للواقع المباشر .
وقد قام جروشويس تكريما لبلاد السويد بكتابة مقالته المعنونة «تاريخ
القوط والوندال واللانجوباردبين Historia Gotthorum, Vandalorum
et Langobardorum وذلك لأن القوط هم الصورة الأولية للسويديين
وشهرتهم من ثم تنسب الى بلاد السويد . وقد كتب فى أوائل أيامه ،
تكريما للأراضى المنخفضة، مقالا جعل عنوانه Parallelen rerum Publicarum
وهو موازنة بين الجمهوريات الحرة : اللاتينية والرومانية والباتافية .
هذا الى أن وضع نموذج العصور القديمة تحت الأبخار اجراء من شأنه
تبسيط النظرية السياسية . فبفضله استطاع وضع مفهوم الدولة فى
الاطار المحسوس لتلك الأشكال العريقة القدم ، ولعمري ان التقارب بين
الدولة الكلاسيكية والدولة الأوروبية الغربية لم يصل قط الى مثل تلك
الدرجة التي وصل اليها فى القرن السابع عشر ، عندما زاد قرب الدول
الى مثيلاتها فى العصور القديمة أكثر منه فى العصور الوسطى فيما يتعلق

بمبدأ القومية ، وادنى منه فى العصور الحديثة فيما يتعلق بمبدأ الاكتفاء الذاتى .

ولو نظرنا الى عمله « عن القانون والحرب والسلام De iure belli ac Pacis » باعتباره عملا فنيا ، لتجلى لنا شدة ارتباطه « بقاعة البلدية بامستردام » . ولو أن هناك أساسا لتقسيم القرن السابع عشر الى ناحيتين ، كما فعلت فى ملحوظاتى التى أوردتها فى مقدمة حديثى ، فلن تكون بنا حاجة الى أن نسأل : فى أى من الجانبين يقف جروشيوس . فهو لا ينتسب الى حزب بريديرو ولا فان جوين ولا يان ستين ، بل هو منضو مع فوندل وسويلنك وفان كامبن ، ومع التعدد الصوتى Polyphony الموسيقى والكلاسيكية ، ومع الشكل الدقيق والمثل الأعلى الفخم .

وقد رأى أكثر من كاتب أن المدائح الرفيعة التى احتواها اهداؤه كتبه فى « القانون والحرب والسلام » الى لويس الثالث عشر ، انما هى مجرد تملق بحت والتماس حظوة . فان ذلك الملك الشاب الذى لم يفعل بعد أى عمل جليل كان حسبا يرى جروشيوس ، قد أصبح بحكم الاقتراع العام الذى أجرته البشرية مكرما بالفعل بما أضفى عليه من لقب « العادل » . وهى كنية من المحقق أنها أسمى وأفخم مما حظى به قواد الرومان - كالافريقى أو النوميدي أو ما لدى البطالمة من القاب مثل فيلوباتر وفيلادلفوس . وهكذا يبدأ الاهداء ، واذا هو يتصاعد أعلى فأعلى بصوت يزداد على الدوام ارتفاعا فى ترديده المدوى . ولكن ينبغى لنا أن نقرأ هذه العبارات الطنانة وقد استحضرننا فى عقولنا روبنز وسويلنك ، أعنى فى ضوء المثل الأعلى للقرن السابع عشر وأسلوب شكله التعبيرى . وقد تكون هذا الاهداء كالكورس المتعدد الأصوات ، مع مواصلة ترديد كلمة العادل iustus على الدوام وانتقالها بدرجة أشد طنيننا من صوت بعد صوت . فلويس عادل فى كل ما يفعل ، وأكثر من ذلك : أنه من أجل نقاء ما يتصف به من فضيلة ينبغى أن يلقب أيضا « بالمقدس » شأن سلفيه شلمان ولويس التاسع . هو « أمير السلام » الذى لا ينظر الى الممالك الأخرى جشعا ، ولا يجتاح بجيوشه حقوق أية مملكة أخرى . أما قواعد الحرب التى يطلبها الناس الآن فى الكتب ، فيمكن أن تؤخذ منذ اليوم نقلا عن أفعال لويس ، كأننا تؤخذ عن مثال بلغ الغاية فى الكمال : وانى لأبتهل الى « رب السلام - ورب العدالة ، أيها الملك العادل المسالم ، أن يتوج جلالتك (الوثيقة القربى من جلاله) مثلما توجكم بكافة صنوف السعادة ، فكذلك بهذه أيضا ، وهى استحداث السلام العام الشامل » .

فهل كان جروشيس يقصد ذلك كله ؟ بكل تأكيد . فان ذلك هو أسلوب الفكر في القرن السابع عشر . فانه قرن أراد أن يؤمن ، ورغب رغبة قوية قوة لا نهائية ، أن يكون أنبل الأشياء وأشدها جمالا وعلى الصورة التي يحددها ويمليها شعر العصور القديمة ، حقيقة واقعة وصدقا ماثلا . فمن لم يستطع أن يحس الى حد ما بما لذلك المثل الأعلى من قابلية فائقة للشد والتوتر ، فهو انسان لن يستطيع فهم العصر . وما الذي يبقى بعد ذلك من معظم فن القرن السابع عشر سوى الحشف الجاف ان حكم المرء على محتوياته وميوله مقيسة باحساس الواقع الميسر لنا في العصر الحاضر ؟ وماذا نحن صانعون مثلا بمدائح جروشيس نفسه ؟ واليكم بعض ما قيل فيه :

هكذا استطاع ميرفلت أن يصور شمس البلاد
بمراقشه وهي تصب أشعتها على اللوح الصغير .
وان لم يتم ذلك على الطريقة التي تتلأأ بها في ألمع أشكالها في
أعيننا ،

ولكن تغشاها غلالة رقيقة من الفناء .
وان شئت تعبيرا صريحا بالهولندية البسيطة ، فانه جروشيس
العنقاء الخالد .

الذي تضىء عظمتة الحكيمة كرة الأرض .
ومن الذي يستطلع الآن ما قالته كيفس أودلفي يوما ما ؟
فان وحيا من دلفت (*) (١) يتحدث بلسان أحكم مما فعله الاثنان .
ذلك ما كتبه فوندل . وهذه هي أبيات دانيال هاينسيوس المسطرة
تحت صورة جروشيس وهو في الحادية والثلاثين :

عهد من السماء تستولى به على هولندة أمه
وساوس الحيرة بحق ، ولا تكاد تصدق أنها ولدته
وهكذا ظهر الفائق الممتاز .
فتأمل هذا الذي ظاهره بشري وسائر الهى .

لقد كان القرن السابع عشر يشهد العالم من خلال مجد العصور
العتيقة ، وفي ضحى الشمس الكامل . واختلف نوع تفاؤله عن نوع

(*) دلفت Delft : مسقط رأس جروشيس . وهي مدينة هولندية تقع شمال

غرب روتردام . (المترجم)

تفاؤل القرن الثامن عشر - اذ كان أقرب الى الثمل والتخدر . وكان أقل جريا وراء التفاصيل ، وأقل علاقة بالشخص الفرد ، وكان أكثر عمومية وأكثر ابهاما ، وأكثر شاعرية ، وفوق ذلك كله أكثر شكلية . فهو القرن الذى يجد وسيلة تعبيره فى توقعات جروشيوس التى شام بها الخير فى لويس الثالث عشر وفى توقيره لجوستاف أدولف ، ولكن ذلك يتم قبل كل شيء بصورة يتجلى فيها الجد والثبات ، فى رسائله وكتاباتة ، وآماله الراسخة فى السلام وفى إعادة توحيد الكنيسة .

واعتقد جروشيوس أنه يرى فجر ذلك اليوم السعيد وقد أخذ عموده يتشقق . فانه يكتب الى أبيه فى ١٢ مايو ١٦٤٠ (٢) قائلا : « ان العدد الجم من أتقياء الناس وعظمائهم وعلمائهم فى كل من الجانبين - أخذوا يدركون مدى ما كان فى ذلك من خطأ ، فالخطأ هنا (يعنى بذلك الجانب الكاثوليكي) هو أنهم يأبون أن يصلحوا أو يعوضوا العيوب الواضحة ، والخطأ هناك (يعنى فى جانب دعاة الاصلاح الدينى) فى نزوعهم الى خلق مبادئ جديدة وتكديس المطاعن المريرة على المثالب القديمة ، وان لم يعوزهم شيء إلا مفسر يحسن التفسير . وانه ليقول فى مكان آخر ان ما يخالجه من اليأس من قيام السلام فى المسيحية أخذ فى التناقص . فلقد تحدث الى قوم من أبناء عصره يؤمنون بأنهم سيعيشون حتى يروا ألوية السلام تظلمهم فى فرنسا . وهو يعتقد أن الكاردينال ريشليو ، يرى أن توحيد المسيحية سينجح (٣) .

فبأية صورة تصور جروشيوس مثل هذا السلم وقد تم بفضل التوحيد بين الجانبين ؟ لا شك انه رآه الى حد كبير فى صورة حركة تتجه صوب الكنيسة الكاثوليكية . ولن نحاول هنا حل المسألة ، التى طال حولها البحث والنقاش فى أيامه ، وهى مسألة مدى تقدمه نحو صدر الكنيسة الأم . ولكن حسبنا أن ما سنورده بعد محقق تماما : وهو أنه فى مجموع اتجاهه الفكرى وثيق القربى من الكتلة الضخمة من البارزين ممن اعتنقوا الفكرة الجديدة فى أيامه . وهنا أيضا نجد توازيا بينه وبين فوندل من المستطاع تعقبه . فانه يأسف كما أسف ارازموس من قبل ، لأن الوسيلة التى اتبعت فى علاج شرور الكنيسة هى الانقسات والإنشقات (٤) . وهو يرى مثلما رأى ارازموس ، أن الاصلاح الدينى الحق لم يكن ليزيد عن ارجاع القديم الى سابق عهده ، أى العودة الى الكنيسة القديمة النقية كنيسة العصور الأولى ، مذ كان لتقاليد الكنيسة قيمة كبيرة لديه . ولا شك أن احترامه للاجماع ، أى الاتفاق العام بين مفكرى جميع العصور ، واحترامه للتاريخ أيضا ، وهما أمران اتخذ

منهما مبدأ مرشدا له فى عمله « القسانون والحرب والسلام De iure belli ac Pacis » ، قد أضفى على وجهة نظره المتعلقة بالكنيسة درجة من الشمول والتحررية Liberalism لم يكن بد من أن تبدو مريبة لدى كثير من البروتستنت (٥)

وقد كان فى هذا كله يبنى فوق فترة شبابه التى قضاهها معتنقا للمذهب الأرمينى . وقد أعلن شاكرا أنه حصل من أبيه على جرثومة جهوده التالية فى سبيل الوحدة (٦) . فاذا لم أكن مخطئا ، فإن لدى كثيرين من العلمانيين الهولنديين فكرة خاطئة حول « نظرية الاعتراض Remonstrantism » التى ظهرت فى القرن السابع عشر . وقد يتبادر الى أذهاننا شيء من اللبس بسبب تشابه التسميات قديمها وحديثها ونساق أيضا وراء لفظ Libertines ، التى تعنى الإباحية فى الدين والتى استخدمها أتباع كالفن للتشكيك فى خصوصهم ، فنحسب الأرمينيوسيين قوما متحررين أحرار الفكر عصريين .

أجل انهم كانوا بالفعل أكثر تسامحا وأقل تمسكا بالمذهب الاعتقادى القطعى Dogmatism فى وجهة نظرهم من أتباع كالفن . ولكن هذا لا يكفى لتحديد الطبيعة الحققة لحركتهم .

وسندرك الصفة الإيجابية للطائفة أوضح ادراك عندما نتذكر أن لفظة « الأرمينيوسيين » أصبحت تطلق فى انجلترا كسباب توجه طائفة البيوريتان الى كبار رجال الدين . مثال ذلك أن وليم لود كبير أساقفة كنتربرى ، الروح العاملة فى سياسة شارل الأول الكنسية ومضطهد البيوريتان القاسى الفؤاد ومناصر سترافورد ، كان يعتبر عندهم الأرمينيوسى الأول فى أكمل صورة . والواقع أن هناك لا جرم قرابة كبيرة واتصالا وثيقا بين المذهب الاعتراضى الهولندى وبين الكنيسة الانجليكانية العليا . وما من انسان يمثل تلك العلاقة بأوضح مما يمثلها هوجو جروشويس .

وعلى حين أن الآراء الكالفينية والتعميدية أرسيت جذورها راسخة قوية بين المستويات العامة العريضة من الشعب الانجليزى ، فإن كل ما أوتى القدرة على الحياة من الأفكار الأرستقراطية والمحافظة والانسانية، وجد لنفسه ملاذا ومجالا جديدا للتطور فى الصرح الوطيد المتمثل فى كنيسة الدولة . فهناك راحت هيئة مثقفة وضليعة فى العلم من رجال الدين تصوغ علم لاهوت جديد ، يحدوها نفس روح الاحترام لأباء الكنيسة الأولين وللأشكال القديمة وللأسرار المقدسة والشعائر التى بدت فيما

سبق لارازموس في أخريات أيامه أنها الضمين بوجود كنيسة نقية وصادقة . وها قد وجدت روح الحركة المضادة للإصلاح بما طبعت عليه من حاسة قوية من الاتساق والاستجابة لمرعيات الكنيسة ، وما ركب فيها من خوف مقدس على السلطات القائمة (وعلى هيئة الأساقفة والملكية بوجه خاص) ، وروح الباروك بما امتلأت به من حب حار للمفخامة والاحتشام - ذلك كله قد وجد مستودعا ممتازا في كنيسة إنجلترا الى جانب الكاثوليكية التي جدد شبابها في روما واللوثرية التي اشتدت أصلابها في البلاطات الألمانية .

وهنا نذكر أن هذه الأشياء جميعا هي المثل الأعلى الكنسي عند جروشيوس : وأعنى بها الوحدة القديمة بما حوت من أشكال نبيلة ، وقد احتفظ بها في المعنى الجديد . فرأى رغبته وقد تحققت بإنجلترا : ألا وهي العودة الى الكنيسة القديمة النقية . فانه يكتب في ١٦١٥ « يدهشني أن يجرؤ أى انسان على انكار أن الناس بإنجلترا يساورهم من الاحترام لسلطان الكنيسة القديمة أكثر مما يساور الناس بفرنسا » . (٧) وفي ١٦٣٨ ، أى في الوقت الذي نفذ فيه لود وأتباعه نظامهم فعلا في قدر من عدم التسامح لا يتواءم وما امتلأ به صدر جروشيوس من ميول ، كتب يقول : « تستطيعون أن تروا في إنجلترا الى أى حد كبير مضى تدمير المبادئ الضارة ، وذلك قبل كل شيء بسبب أن الأفراد الذين اضطلموا هناك بهذا العمل المقدس لم يدخلوا أى شيء جديد ولا أى شيء من عند أنفسهم ، بل ركزوا أبصارهم على عصور أفضل » . (٨)

وقد صرح جروشيوس بنفسه أنه طالما أحس بالتوقير يملأ نفسه حيال من تجسدت فيه العقيدة الأنجليكانية الأرستقراطية الاستبدادية وهو لود رئيس الأساقفة . ففي تلك السنة ذاتها ١٦٣٨ ، بعد نشوب الصراع الضخم مع أتباع كالفن باسكتلندة (ذلك الصراع الذي انتهى بجر الملك شارل الى نهايته المدمرة) رفع جروشيوس أكف الضراعة داعيا للود مبتهلا بأن يكشف الله العماية عن أعين هؤلاء الاسكتلنديين Scotorum Skotoma (٩) . ولم يفت السيدة ريجرزبرج الشابة أن تزور لود أثناء رحلتها بإنجلترا . (١٠) وراح جروشيوس وهو يرزح في أغلال الشقاء يوازن ما يقاسيه لود من آلام في سبيل مبدأ كريم بآلام كل من ارازموس وكسندر وميلا نكتون . (١١) أما لود ، فانه بدوره أشار الى جروشيوس بأجمل عبارات الثناء (١٢) .

وقد اعتبر فروين ميل جروشويس الى لود غلطة لا تغتفر . ولكن فروين الشاب وابن عام ١٩٥٨ لما يبرح « بروتستنتيا متحررا » Protestant-Liberal واشد سذاجة من أن يرقى الى فهم التيار الضخم المنهمر ابان القرن السابع عشر ، وهو التبصار الذى ربط كلا من لود وجروشويس بأوثق ارتباط ، كما أن لود رغم كل ما اتسم به من شدة يستحق أن يوصف بأحسن مما رصفه به فروين حيث قال عنه « ذلك الرجل الضيق العقل الذى لم يترك وراءه ما يدافع عنه سوى خاتمته المتعسة » . (١٣) .

ومع ذلك فان حكم فروين على جروشويس له نصيب من الصحة : « انه شخص ليس له عين يبصر بها زمانه » . اذ ركزت نظرتة على مثل أعلى يتمثل فى صورة منعكسة عن ماض من نسج الخيال . فما ساوره من وسواس حول العصور القديمة قد عاق بصره عن الرؤية . والعيب الوحيد الذى عاب روحه العظيمة هو انحيازه لجانب واحد . ولا يتجسد فيه الا نصف العصر الذهبى الهولندى فقط ، والنصف الذى يعوزه يبدو لنا أنه هو النصف الأشد حيوية . فكل ما له علاقة مباشرة بالحياة الريفية والبورجوازية فهو شئ غريب عنه . لذا لم يستطع جروشويس العلامة التواؤم وموضعه من الحياة اليومية الهولندية ، من حيث كفاحها الناشط فى سبيل الرخاء ، ومن حيث نكاتها ومزاحها ومسراتها الحشنة . ومما يعادل ذلك فى بعده عنه وتنافره معه ، تيار الروح الرومانتيكية فى « عصر النهضة » ، تلك الروح التى ألهمت شاعر هوفت Hoofte الغرامى . فقد أعوزه هنا شيثان : موطىء قدم وطيد فى أرض الحقيقة ، ودفع للعواطف حافل بالاشعاع . فهو لم يعرف سوى الناحية الشكلية ثقافة ايامه . وذلك على حين أن هوفت وهيجنز وفوندل عرفوا الجانبين جميعا .

وفى نفس الحين كان اتصال جروشويس الوحيد بالحياة الممتلئة بالصحة والعافية متمثلا فى ماريافان ريجرزبرج . وماريا تمثل تلك الناحية الأخرى من العصر : أى كل ما هو مباشر وحار الدماء - أى جانب يان ستين وبينردى هوخ أن صبح لى أن أضيف أسماء جديدة . فان الحياة التى عاشتها هذه المرأة الشجاعة والطبيعية البعيدة عن التكلف - كما تتكشف أمامنا فيما دار بينهما ابان السنوات الأولى من أواصر حب عقدت فى ظل زوجية سعيدة ونقية لم تلبث أن غمرتها أسباب الصلابة الغليظة المحزنة التى تروبت على الحظ التعس والهموم العائلية ، لتنطوى على قدر من المناساة الحققة يعظم ما تنطوى عليه حياة زوجها العظيم ، ذلك

المنفى الذائع الصميت . ولم يفت فروين وهو الأعزب ، أن يكون بالغ القسوة معها أيضا . ذلك أنها عندما تياس روحها وتتمرر نفسها ، حتى لتكتب هذه الكلمات المريرة « لقد كدت أصبح عديمة الاحساس لأنني عشت دائما في حزن واحد مقيم » ، ألا يكمن السبب الأعماق لفلك كله في أن جروشيوس ذا العقلية المفكرة فاتته أن يرد إليها ما وهبته له من حب كامل مطلق ؟ وحتى في تلك الرسالة الساحرة الأولى التي كتبته اليه في ١٦١٣ يوم سطرت اليه بانجلترا : « زارنا المسيو ث » وتركك كتابا ولكني لن أرسله اليك ، حتى تعود الى الوطن عاجلا » - فحتى في هذه البداية تجد موضوع حزنها الأبدى مدى الحياة ظاهرا يمكن تعقبه فعلا . غير أن روحها القوية وقلبها الكبير ساعداها على الاحتفاظ بالمرح والتشجاعة أمدا طويلا جدا . وقل من القصص ما يتحدث عن مثل تلك الشجاعة والأعصاب القوية التي تتجلى بصورة أخاذة في القصة المشهورة ، قصة الفرار من لوفستين . فعندما أغلقت غطاء الصندوق على حبيبها قبلت من القفل حديده البارد . وما أخال أي جمود ظهر منها فيما تلا ذلك من أعوام قادرا على محو تلك اللمسة العاطفية الرقيقة .

وعلى حين كدرت الهموم سعادة ماريا ، داب الحقد يأكل شغاف قلب جروشيوس من نكران هولندا الجميله . فان ذلك الحزن المص الكبير ظل على الدوام مسيطرا على باله ، مهما يكن قدر ما وجد من الثراء في كتبه وفي كفاحه الحافل بالأمل . وأصبحت الشكوى من نكران الجفيل وقلة التقدير والاعتراف بالفضل النغمة التي ردها طوال حياته كلها فهو يقول : « ليس في أي مكان من العالم نبات يزدهر بمثل الشهوة التي يزدهر بها شعب ناكر للجميل » . ويقول : « تبلغ الجمهورية الهولندية الحرة من السوء ما لا يجوز معه لأي انسان أوتي مسحة من العقل أن يربط نفسه بها بأدنى علاقة ، وذلك لأنه أما أن يوقع عند ذلك الأذى بنفسه أو بوطنه » ويقول : « . وان حبي لوطني الناكر للجميل ليسد على كل المسالك الى السعادة » (١٤) وكان الحظ مفرط القسوة مع جروشيوس عندما حال بينه وبين مجرد وجود الأهل الأقرباء حين حضرته الوفاة وحيدا على سريرته في روستوك .

وقد توفي هوجو جروشيوس وحيدا مهجورا في اللحظة التي شرعت فيها حياته (وهو آنئذ في الثانية والستين) في اتخاذ دورة جديدة . فانه بعد أن أعفى من عمل لم يدخل الرضا الى قلبه ، وهو منصب السفير السويدي لدى البلاط الفرنسي ، أخذ يبحث عن مكان يقضى فيه سنى

شيخوخته . ولكنه لم يهمل حتى يشهد السلام الكنسى والسياسى الذى طالما ناط به آماله وسلواه ، ومع ذلك ، فانه على كل حال قد مات قبل أن رفعت عن عينيه غشاوة الخداع .

فما الذى كان يجلبه اليه طول العمر لو مد فى أجله ؟ فلو أنه أمهل ثلاثة أعوام أخرى لشهد فى ١٦٤٨ عقد معاهدات الصلح الكبرى : فى مونستر وأوسنابروك رفرقت من جديد فى معظم أرجاء أوربا الوية الهدوء والوفاق . كما ثبت استقلال الأراضى المنخفضة أفخم تثبيت . ولئن لم يظهر فى شخص الامبراطورية الرومانية المقدسة توحيد الكنيسة ، فقد تجلى على كل حال اعتراف متبادل بكل من العقيدتين على أساس من المساواة . وكان المفروض أن معاهدات الصلح تعتبر أساسا للقانون الدولى المرتقب مع وضع ضمانات الدفاع المشترك عن العدالة ضد كل خرق لتلك المعاهدات ، وذلك كله فى توافق تام وآراء جروشويس .

ولو أنه أمهل عشر سنوات أخرى لشهد فى ١٦٥٥ الدولة التى خدمها سفيرا مدة عدة سنوات ، تخوض تحت امرة ملك جديد ، هو شارل العاشر جوستافوس غمار أشد الحروب عدوانا وأشدّها جدارة بتنديد كتابه « القانون والحرب والسلام » . لقد اندلعت النار بكل من بولندة وشمال ألمانيا والدانمركة . أما وطن جروشويس نفسه ، وقد أصبح آنذاك تحت قيادة أشخاص ارتبط بسياستهم أسوأ ارتباط واحفله بسوء المصير اسم سجن لوفستين ، فقد ألقى بكل ثقل قوة هولندة البحرية ووضعها فى الميزان ضد السويد - وكان ذلك من أجل الدفاع عن امتيازاتها حقا ، ولكنه كان أيضا لاسترجاع سلم عادل واعادته الى نصابه .

ولو أن جروشويس عاش حتى بلغ الرابعة والثمانين أو الخامسة والثمانين ، لشهد قيام ذلك اللويس الآخر ابن من أسماء « بامير السلام » يتولى الملك باسم « الملك الشمس » . وتنهيا للملك الجديد لويس الرابع عشر فى ١٦٦٧ أن يتخذ من خديعة قانونية ذريعة للهجوم على الأراضى المنخفضة الأسبانية فى عهد السلام المرفرف فى أكمل صورة ، وهى ضربة قصد بها تجريب قوته فيما ضمه بعد ذلك من أقاليم باسم توحيد البلاد - وقد كتب لهذا اللويس أن يستنشق ملء رئتيه وبكامل الثقة عبر ذلك الاهداء الذى جعل من أبيه أميرا للعدالة . فان الممثل الأعلى لحقبة الباروك الذى خدمه جروشويس لم يبلغ عنفوانه الا

فى شخص لويس الرابع عشر - بكل ما لذلك المشال من توتر هائل وما ينطوى عليه من خداع فاجر والكذب الأجوف الكامن وراءهما .

ولكن الزائد عن قانون السلام والحرب ما كان سيرى فقط لوفواه (*) ومليكة ناشطين يعملان ، بل كان سيرى أيضا وللمرة الثانية يان دى ويت (**). ونشأت المحالفة الثلاثية: فان عصبية من تلك الدول غير المشتركة اشتراكا مباشرا فى ذلك الظلم نادت على ملك فرنسا أن « قف » . وكان رئيس مجلس الطبقات الثلاث بهولندة على يقين وثقة أنه وضع أساس محكمة دولية أوربية وطيدة الأركان ، وأنه لم يعد من الضرورى بعد ذلك الا اردافها باستكمال المحالفة الثلاثية وتطويرها بادخال الامبراطور فيها فضلا عن الأمراء الامبراطورين وأعضاء الاتحاد السويسرى . على أن محالفة ذلك الرجل المسكين اتصفت بالضعف وعدم الثبات ، فلم يقتصر الأمر على أن السياسة الفرنسية والذهب الفرنسى استطاعا فصل انجلترا منها ثم تبعتهما فى ذلك السويد . والواقع أنه لو نظر الى عمل دى ويت على أنه تطبيق لفكرة جروشيوس لتجلى مافيه جوهرى من عدم السلامة ، وذلك لأن المحالفة الثلاثية لم تؤسس نفسها على القانون ، بل اكتفت بمحاولة وضع حل وسط للتقريب بين الأطراف على حساب الجانب المظلوم وهو أسبانيا . ولم تكن مستعدة لمساندة أية دعوة تدعو الى القانون ودعمها بقوة السلاح اذا استلزم الأمر .

ولو أن الأقدار منحت جروشيوس عمر التسعين لظل حيا حتى عام ١٦٧٢ : يوم حدثت أشد الحروب العدوانية مجلبة للعار ، وهى السنقوط المهين الذى أصاب النظام السياسى لأعداء أسرة اورانج Anti-Orangeists فى هولندة ، وفظائع اليوم العشرين من أغسطس ومقتل زعمائهم ، وفيهم الأخوان دى ويت ، اللذين لا يعد اعدام أولدن بارنفيلت فى ١٦١٩ بالمقارنة الى مصرعهما الا عملا تافها ، لا بوصفه مما يمكن أن يغتفر ، بل باعتباره أقل وحشية حيوانية . على أن جروشيوس كان سيشهد أيضا قيام رجل كرس حياته منذ تلك اللحظة فصاعدا للحيلولة دون غزو أوربا على يد ملكية عسكرية بمفردها . فان وليم الثالث ، ذلك الملك الشديد القاسى المحدود الذى لم يتأت له قدر كبير من الثقافة والذى رزق مع ذلك

(*) المركيز لوفواه (١٦٤١ - ١٦٩١) وزير الحربية فى عهد لويس الرابع عشر .

(الترجم)

(**) يان دى ويت (١٦٢٥ - ١٦٧٢) رئيس مجلس الطبقات بهولندة . أصبح رئيسا لمجلس الطبقات وأنشأ الحالفة الثلاثية مع انجلترا والسويد ضد لويس الرابع عشر . وقتله الفوغاء مع أخيه كورنيلبوس . (الترجم)

تمسكا حديديا بأهدافه وصلابة ومداومة لا تلين لها قناة ، ليبدو النقيض المضاد لجروشيسوس من. كثير من الأوجه . ومع ذلك فإن هناك تماثلا في الهدف بينهما ، فضلا عن تماثل في المصير - رغم كل الظروف . وكلاهما يعد في « العظماء المقهورين » . بيد أن النصر واتي وليم الثالث في حياة عينه - وذلك اذا جعلنا الأساس وجود شيء اسمه النصر الحق في شئون الدول . فالذي أحرزه ذلك الملك لم يكن الا نظاما لتوازن القوى معيبا بالغ العيب عديم الثبات لم يستطع الوصول اليه وصيانة بقائه الا باهراق الدماء أنهارا . ومع ذلك ، فإن هذا النظام الذي دخلت به أوروبا الى القرن الثامن عشر انطوى على معنى التقدم ، كما أنه حال عدة مرات دون نشوب الحرب العامة حتى اندلع لهيبا ثانية في عام ١٧٤٠ . فهل كان شيء من روح جروشيسوس قد تجسد حقيقة ماثلة في شخص وليم الثالث ؟ لكم يسرنا أن نعتقد ذلك .

وثمة ناحية أخرى : هي ما حدث في عام ١٦٨٥ بعد العيد المئوي لجروشيسوس بعامين . - اذ حدث في فرنسا التي بالغ في تمجيدها ، والتي توقع أن تثمر فيها أول ثمار جهوده في سبيل الصلح بين أطراف المسيحية ، أن استرجعت بالفعل وحدة الكنيسة بالغاء مرسوم نانت . وكان ذلك هو الهيئة الجسدية التي استطاع التاريخ أن يضيفها على رؤياه . وهكذا أباح المثل الأعلى لنفسه أن يتحقق .

ولكن هل هذه فكرة نستطيع عندها أن نودع جروشيسوس - وهي أوضح برهان على عدم كفاية وهمه النبيل ؟ ان قرنه وهو السابع عشر قد أخذ يشارف نهايته . ولكن قرنه شيء وزمانه شيء آخر . فزمانه قدر له أن يدوم أكثر من مائة سنة . فبين حين وآخر كان توقعه الحافل بالأمل في اقتراب السلام تكدره الشكوك التي تخيم على المدة التي يعمل لسعادتها ، وهل ستعود جهوده بالخير على عصره أم على عصر لاحق . قال « ومع ذلك فاذا نحن لم نوهب الاستمتاع بمشاهدة تلك النعمة ، فإن واجبنا يقضى علينا برغم ذلك أن نفرس الشجر الذي قد يعود بالمنفعة على عصر آخر » . (١٥) والرؤيا التي ظلت تداعب خياله هي الوهم بقيام « سلم مسيحي Pax Christiana . ونحن أبناء جيل تال نفضل

لو طبقنا ذلك على السلم بين الأمم .

Serere arbores alteriforte saeculo Profuturas

وليس في الامكان على الاطلاق قياس آثار أحد الكتب . فلقد صاغ هوجو جروشيسوس قانون الأمم . فإن عقله القادر على التنظيم وهب العالم

رؤيا مجتمع الدول القائم على العدل • ومضى العالم في سبيله القاسى ،
 بيد أنه لم ينس البتة تلك الرؤيا نسيانا تاما • وكانت هناك نسخة من
 كتابه القانون والحرب والسلام فى خيمة جوستاف أدولف المنصوبة قرب
 لوتزن • وظل اسم جروشيوس يثبت وينبثق المرة بعد الأخرى ، وفى
 دوى يزداد قوة على كر الزمان • وحتى لو لم يكن ما يكرمه فيه لسان
 الصدق والاجماع من العالم المتحضر الا مجرد الرمز ، فان حياته وكتابات
 لم تكن لتذهب عبثا •

حواش وتعليقات

وظيفة التاريخ الثقافي

قسم (١)

- ١ - ان لفظة « الواقعي » ينبغي أن تستخدم دائما بوصفها تقيضا للفظه « الاسمي » ، ما لم ينص صراحة على أن الكلمة تستخدم بمعنى آخر . وهذا التضاد المدرساني لا يزال ذا أهمية كبرى وذا قيمة مستديمة لتفكيرنا وعباراتنا . واني لتدهشني الكثرة التي ألتقى بها بكلمة « الاسمي » في الأدب الأكاديمي المعاصر .
- ٢ - وذلك نتيجة بوجه خاص لمناشط الجمعية التاريخية ونشرتها الدورية المسماة « HISTORY » .

قسم (٢)

- ١ - قد نستطيع الرجوع الى كتاب Logik und Systematik der Giesteswissenschaften (Hand- buch der Philosophie) تأليف اريك روتاكر (ميونخ وبرلين ١٩٢٧)

وانظر تيودورلت Wissenschaft, Bildung, Weltanschauung (ليبزج وبرلين ١٩٢٨) ، وانظر أيضا - وان كان ذا علاقة مباشرة أقل - هانزفراير في الطبعة الثانية (ليبزج وبرلين ١٩٢٨)

Theorie des Objektiven Geistes,

وفي المدة الأخيرة حاول ولهم اوستوالد ابراز برهنة جديدة لا لمناهج العلوم المضبوطة من تفوق وحيد في

«Grundsatz-Liches zur Geschichte der Technik»

Zeittchrift des Vereines deutscher Ingenieure

(مج ١٢١ (١٩٢٩) ص ١ - ٨)

- ٢ - انظر المصدر السابق ١٣ ، وانظر كارل جوتل في :
«Die Überwindung des 19. Jahrhunderts im Denken der Gegenwart,» Kantstudien: Philosophische Zeitschrift.
مج ٣٢ (١٩٢٧) ص ٤٧٥ - ٥١٨
- ٣ - روتاكر بالمصدر نفسه ص ٨٠ ع
- ٤ - المصدر السابق ص ٨٥ ع
- ٥ - انظر مثلا استخدام هنري سي لذلك المصطلح في مقالته :
«L'idée d'évolution en histoire», Revue Philosophique,
مج ٥٢ (١٩٢٦) ص ١٦١
- ٦ - انظر فلهم باور في :
Einführung in das Studium der Geschichte
الطبعة الثانية (تيوبنجن ١٩٢٨) ص ١٥٠
- ٧ - انظر ليبنتز في :
«Accessiones historicae»
في مجلدين (هانوفر ١٦٩٨ ، ١٧٠٠) وقد اقتبس منه في :
«Revue de synthese historique»
سلسلة جديدة - مج ٤٩ (١٩٢٩) ص ٢٦٦ .
- ٨ - غير أنه لا ينبغي موازنة هذا بموت الفرد البيولوجي ، بل بالابادة الكارثة التي تحدث لنوع بأجمعه ، التي هي حتى في الطبيعة نفسها تعد ظاهرة تاريخية وليس ظاهرة بيولوجية . والعناصر التاريخية في البيولوجيا قد أوضحت في المصدر السابق تيودور لت ص ٣٢ ع
- ٩ - عن دور العوامل السياسية وغيرها من العوامل غير الاقتصادية في تكوين النظم الاقتصادية العامة ، انظر أوتوهنتز في :
«Der moderne kapitalismus als historisches Individuum»
Historische Zeitschrift
مج ١٣٩ (١٩٢٩) من ٤٥٧ - ٥٠٩ وخاصة ص ٤٦٦ ، ٤٧٦ ،

قسم (٣)

١ - انظر ما بعده وبخاصة لت بالمصدر نفسه ص ٤ ، ١٩ ، وادوارد شبرانجر في :

«Die Kulturzyklentheorie und das Problem des Kultur-
verfalls» Sitzungsberichte der Preussischen Aka-
demie der Wissenschaften, Philosophisch - histor-
sche Klass

مج ١٤٦ (١٩٥٦)

وقد أعيد طبعه في

Giestes Kultur : Monatshefte der Comeniusgesellschafts
fur Geisteskultur und Volksbildung

مج ٣٧ (١٩٢٩) ص ٦٥ - ٩٠

٢ - ان نظرية اندريه جولس حول الاشكال الأدبية البسيطة قد
وجهت طريقى ها هنا .

٣ - انظر الكسيس دى توكفيل فى كتابه La Démocratie en Amérique
فى مجلدين (١٨٣٥) ، الكتاب الثالث ص ١١٣ ، ١١٥ مقتبسا
عن كتاب (Democracy in America)

فى جزاين (نيويورك ١٩٤٨) ج ٢ ص ٦٩ - ٧٠

٤ - انظر ارنست سير فى (Le mal romantique

مقال فى الامبريالية غير العقلية (باريس ١٩٠٨) ، الباطنيون فى
الرومانسية الجديدة : التطور المعاصر فى الشهية المستيقية (باريس
١٩١١) ، الأخطار المستيقية الكامنة فى احياءات الديمقراطيين
المعاصرين (باريس ١٩١٨) ، الأصول الرومانسيكية لـ«خلاقيات
وسياسة المذهب الرومانسى (باريس ١٩٢٠)

٥ - ومن دواعى سرورى أن ه . تمبرلى فى كتابه « القصص التاريخية
الأجنبية » نشرة الجمعية التاريخية مج ٧٦ (١٩٢٩) ، يشاركنى
كرهى لهذا النوع من التاريخ المكتوب بمبالغة ، وان كنت أرى
انه يبالغ فى قيمة القصة التاريخية الحق كوسيلة لفهم التاريخ .

٦ - روتاكر بالمرجع السابق ص ١٦٦

٧ - ارنست ترويلتش فى استعراضه لازوالد شبنجلر

Der Untergang des Abendlandes : Umrisse Einer

Morphologie der Geschichte

فى مجلدين ميونيخ ١٩١٨

في Historische Zeitschrift
مج ١٢٠ (١٩١٩) ص ٢٨١ - ٢٩١ ، الاقتباس ص ٢٩٠

قسم (٤)

١ - انظر هنريخ ريكت في
«Kulturwissenschaft und Naturwissen Chaft»

(توبنجن ١٨٩٤) ص ٣٩

٢ - انظر فلهم وندلباند في : -
(Geschichte und Naturwissenschaft)

(ستراسبورج ١٨٩٤) ص ٣١

٣ - انظر فردوخ ما ينكه ، استعراض ج . ب . جوتش في « التاريخ
والمؤرخون في القرن التاسع عشر » (لندن ١٩١٣) في : -
Historische Zeitschrift

مج ١١٢ (١٩١٤) ، ص ١٥٠ - ١٥٤ ، الاقتباس ص ١٥٣

٤ - انظر لت بالمصدر نفسه ص ٩٧ ع

٥ - المصدر السابق ص ٢١ ، ٢٢

٦ - انظر كارل يوئل

«Der sakulare Rhythmus der Geschichte»,
Jahrbuch fur Soziologie, I, (1925, 159, 146.

٧ - روتاكر في المصدر السابق ص ٨٢

٨ - شبرانجر بالموضع السابق ص ٤٧

٩ - انظر و . ب . كرسنتسن

De goddelijke bedrieger, «Mededelingen der Koninklijke
Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letter-
kunde,

(١٩٢٨) المسلسلة ب رقم ٣ مج ٦٦

وفرزبلانكي في (برلين ١٩٢٨)

Der verborgene Gott bei Luther

١٠ - في اعتقادي أن علماء النحو وقواعد اللغة لا يزالون ينزعون الى
استعمال لفظة التركيب العضوي (المورفولوجيا) بصورة مطلقة
بمعناها الظاهري البحت :

١١ - انظر المعالجة الحية لهذه النقطة عند روخوس فون ليليان كرون
في : -

«Die Insassen des vierten Dante'schen Sunder Kreises»,
Zeitschrift für vergleichende Litteraturgeschichte
und Renaissance-Litteratur

السلسلة الجديدة ج ٣ (١٨٩٠) ص ٢٤ - ٤٥ - وانظر
فريتز كرون في

Dante (Kampfer, Grosses Menschentum, aller, Kei ten

(برلين ١٩٢٣) ، وانظر بول بيور في

Petrarcas Buch ohne Namen und die pabstliche Kurie

(هاله ١٩٢٥) ص ٣٥ ع .، وأسماء المراجع الموجودة به .

قسم (٥)

١ - سفر دانيال اصحاح ٧ آية ٣ - ٢٨ ، اصحاح ٢ آية ٣١ - ٤٦

٢ - انجيل متى ١ : ١٧

٣ - لخص ألفونس دوبش آراءه في كتابه

«Vom Altertum zum Mittelalter Das Kontinuitätspro-
blem», Archiv für Kulturgeschichte

مج ١٦ (١٩٢٦) ص ١٥٩ - ١٨٢

٤ - انظر هنري بيرن في (Mohamed & Charlemagne) (نيويورك
(١٩٥٧)

٥ - انظر فرديناند لوت في

La Fin du monde antique, le début du Moyen-Age.

(باريس ١٩٢٧)

٦ - انظر كارل هيوسي في

Altertum, Mittelalter, Neuzeitin der Kirchengeschichte :
Ein Beitrag zum Problem der historischen Periodi-
sierung

(توبنجن ١٩٢١)

٧ - انظر ارنست ترويلتش في : -

Der Historismus und seine Probleme : Gesammelte
Schriften

ح ٣ (توبنجن ١٩٢٢)

- ٨ - انظر جيورج فون بيلوف في : -
**Über historische Periodisierungen. Mit einer Beigabe :
 Wesen und Ausbreitung der Romantik**
 (برلين ١٩٢٥)
- ٩ - انظر استعراض ونقد المصدر نفسه تأليف بول جواكيمسن ،
Historische Zeitschrift
 مج ١٣٤ (١٩٢٦) ص ٣٦٩ - ٣٧٣ وخاصة ٣٧٢
- ١٠ - انظر هانز شبانجنبرج في
**Die Perioden der Weltgeschichte», Historische Zeit-
 schrift**
 مج ١٢٧ (١٩٢٣) ص ١ - ٤٩
- ١١ - مج ٤١ (١٩٢٦) والأعداد التالية من
Revue de synthese historique
- ١٢ - انظر أيضا كتابه
**Moyen-Age et temps modernes : Une nouvelle défense
 des divisions traditionnelles de l'histoire», Revue de
 synthèse historique.**
 وسببها هوفون بيلوف في الموضع السابق ص ٦٩ - ٨٢ (١٩٢٧)
 مج ٤٢
- ١٣ - انظر هنري سي في
**«La division de l'histoire en périodes : A propos d'un
 ouvrage recent», Revue de synthèse historique**
 مج ٤١ (١٩٢٦) ص ٦١ - ٦٧ وخاصة ص ٦٥ ، ٦٦
- ١٤ - انظر بحث شبرانجر البالغ الأهمية بالمصدر السابق ف ٣٥
- ١٥ - انظر اوتو كار لورنس في
**Die Geschichtswissenschaft in ihren Hauptrichtungen
 und Aufgaben,**
 في مجلدين (برلين ١٨٨٦) الجزء الأول ص ٢٧٩
 ج ٢ ١٨٩١ . وعن وجهات نظر مشابهة انظر ارنست برنهايم في
**Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichts-
 philosophie,**
 الطبعة الخامسة (ليبزج ١٩٠٨) ص ٨١ ع وانظر باور في
 الموضع السابق ح ٣

- ١٦ - انظر والتر فوجل في
**Über den Rhythmus im geschichtlichen Leben des
 abendlandischen Europa» Historische Zeitschrift**
 مج ١٢٩ (١٩٢٤) ص ١ - ٦٨ ، وانظر كارل يوثل بنفس المرجع
- ١٧ - انظر فلهم بيندر في
**Das Problem der Generation in der Kunstgeschichte
 Europas,**
 الطبعة الثانية المزيده (برلين ١٩٢٨)
 وانظر أيضا ألفريد لورنس في
**Abendlandische Musikgeschichteim : Rhythmus der
 Generationen**
 (برلين ١٩٢٨)
- ١٨ - انظر بيندر المصدر نفسه ص ٢٠ ع ، حيث يضع هذه الصعوبات
 في حسابه ولكنه يفسرها تفسير المستهين . والاعتراضات الجوهرية
 على نظرية الأجيال المائلة لنظريتي قد طورها لوسيان فبفر في
Bulletin du centre international de synthèse
 رقم ٧ (يونية ١٩٢٩)

المثل التاريخية العليا في الحياة

١ - انظر فيليب دي كومين في *Mémoires* ، نشره ب . دي ماندروه ، مجلدان (باريس ١٩٠١ - ١٩٠٣ ح ١ ص ٣٩٠ .) انظر *The History of Comines* ترجمة . توماس دانيت لندن ١٨٩٧ ص ٣٢٥) « كان شديد النهم الى المجد ، وهو السبب الاكبر الذي من أجله حرك ذلك العدد الجم من الحروب . وذلك أنه رغب في أن يقلد أولئك الأمراء الأقدمين ، الذين لا تبرح شهرتهم قائمة حتى هذه اللحظة . » انظر فيليب ويلانت *Recueil des antiquités de Flandre* نشره ج ج . دي سميت (بروكسل ١٨٦٥) ف ج . ص ٥٦

« لقد أصبح غليظا وشديدا من كثير من الأوجه ، ولم يعد يبهجه شيء سوى كتب التاريخ الرومانتيكي وسير يوليوس قيصر وبومبي وهانيبال والاسكندر الأكبر وأعمالهم العظيمة ، وكثير غيرهم من عظماء الرجال وعليتهم ، الذين رغب في اتباع سيرتهم ومحاكاتهم . » انظر أوليفيه دي لامارش في *Mémoires* الناشران هنري بون و ج . دار بومونت ، أربعة مجلدات (باريس ١٨٨٣ - ١٨٨٨) ح ٢ ص ٣٣٤

٢ - ان القوانين الزراعية لسنتي ١٩٠٦ ، ١٩١٠ قد تحطمت الى حد كبير بانتهيار هذا النظام

٣ - انظر دي لامارش في المصدر السابق ف ١ ، ص ١٤٥

٤ - ان العصر الذهبي السعيد يقوم فيما يرى أدوار ماير وحده على أساطير شعبية (فولكلورية) ، كما ان العصر الفضي والعصور التالية من اكتشافات هسيود في

Genethliao Kon Carl Robert Zum & Marz

(١٩١٠) (برلين ١٩١٠) ص ١٧٤ . على أن هذه النظرية لا يكذبها

تماما أن الهنود لديهم هم الآخرون نظام يتركب من أربع فترات ،
اذ الواقع أن المجموعة الهندية تحمل الطابع التأمل أكثر من الطابع
الأسطوري (الميثولوجي)

انظر رودلف روث في : -

Der Mythos von den fünf Menschen gesch Lechtern bei
Hesiod und die indische Lehre von den vier Weltal-
tern

(توبنجن ١٨٦٠)

٥ - انظر تاكيتوس في Annales ح ٣ ص ٢٦ ، بوسيدونوس في
'Seneca (Epistolae)'

ص ٩٠ ، انظر ديونيسيوس هاليكارناسوس في (Archaelogia)
ج ١ - ص ٣٦ ، أنظر اجراف في

Ad aureae aetatis fabutam symbola

مج ٨ (ليبزج ١٨٨٥) ص ٤٣ ع

Leipziger Studien zur classischen Philologie

٦ - انظر ه . اولدنبرج في Die Religion des Veda

اشتوتجارت ١٨٩٤) ، ص ٥٣٢ ع ، انظر ١ . ورد في

Psyche : Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der
Griechen

(Freiburg im Boeigaa و ١٨٩٤) ص ٩٨ ع .

انظر ١ . ماير في المرجع السابق ص ١٧٣ . وحدث فيما بعد أن
شخصية ياما عدلت أيضا فأصبحت شخصية رب العالم السفلى .

٧ - انظر اثارفا فيدا ، ١٨ ، ٣ : ١٣

٨ - الموعظة الأولى في وليمة القديس بطرس والقديس بولس والقديس

برنار في كليرفو Opera الناشران رنيه ماسويه وتكسييه (باريس

١٧١٩) ح ١ ص ٩٩٥ ، انظر الرسالة ٢٣٨ ، المرجع نفسه ح ١ ،

٢٣٥ (صموئيل ح . اياليس في حياة وأعمال القديس برنار

رئيس دير كليرفو . ثلاثة مجلدات (لندن ١٨٨٩) ح ٢ ص

٧٠٣) ، الى البابا يوجين : « من ذا الذي يمنحني أن أرى قبل أن

أموت ، كنيسة الله كما كانت في أيامها الخوالي يوم كان الرسل

يرمون شباكه التماسا لصيد لا من الفضة والذهب ، بل من

النفوس ؟ » (انظر ١ ، ٧٣٤ ، ٢ ، ٧٨٥ ، ٨٢٨)

٩ - انظر « الفردوس Paradiso » ، ١١ ، ٦٤ ع ع : « ألفا ومئة من السنين وأكثر ، ظلت وقد سرق منها زوجها الأول ، غير شهيرة ، ولا متلقية لغزل - حتى عاد - احتملت سخرية الناس جميعا . »
(الكوميديا الالهية ترجمة لورنس بنيون ، في مكتبة The Portable Dante الناشر باولو ميلانو (نيويورك ١٩٤٧ ، ٤٢٣)

١٠ - يلخص توماس الاكوينى جميع ثمار الفقر الانجيلى في Expositio in Isaiam prophetam أنتورب (١٦٢١) ، ١٣ ، ٤٠ : « ويستتبع الفقر أشياء كثيرة : أولها ، اغتفار الخطايا . . . وثانيها صيانة الفضائل . . . وثالثها سكون القلب . . . ورابعها تنفيذ الرغبة . . . وخامسها الاسهام في الحلاوة الربانية . . . وسادسها ، السمو وسابعها وراثة السنوات » .

١١ - « ما أسعده في مرتبته الحفيضة / وما أغناه في فقره المتواضع - ذلك الذى / يعيش عيشا ريفيا هادئا . . . هوراس في Epode 2 (ترجمة جون دريدن Cdes & Satyrs of Horace (لندن ١٧٣٠ ، ص انظر بروبريتوس ، ج ٣ ص ٢٥ - ٤٦ ، وانظر كالبورنيوس (Bucolica) ج ١ ص ٤٤

١٢ - انظر ارنست دملر Poetae Latini aevi carolini Monumenta Germaniae Historica, Poetae Series
(برلين ١٨٨١) ٢٦٩ ، ٣٦٠ ، ٣٨٤

١٣ - Recollection des merveilles advenues en notre temps جورج شاستلان Euvres نشرة ج . ب . ه . س . كرفن دى لتهوف ثمانية مجلدات (بروكسل ١٨٦٣ - ١٨٦٦) ج ٧ ص ٢٠٠

١٤ - أن الروابط بالممارسات الدينية لا تفتقر اليها أيضا الأساطير الرعوية والعصر الذهبى

١٥ - «Le Livre des faits du bon chevalier messier Jacques de Lalaing»

مقتبسا في شاستلان بالمصدر السابق مج ٨ ص ٢٥٤ . أما عن تأليف الكتاب فانظر جورج دوتربون في La Litterature française à la cour des ducs de Bourgogne (باريس ١٩٠٩) ، ٩٩ ، ٤٨٣

١٦ - لا يبدو عندى أن من المرغوب فيه اتباع وشسلر فى
**Das Kulturproblem des Minnesangs : Studien zur Vor-
 geschichte der Renaissance**

(هال ١٩٠٩) ، فى اعتبار المثل الأعلى للحياة فى البلاط شينا
 منفصلا عن المثل الأعلى الفروسي ، وفى رأى أن الأول منهما كان
 محرد ضرب من التخصص والتهديب للثانية .

١٧ - فيما يتعلق بتلك العادة انظر مثلا كتاب انجراند مونسترليه فى
La Chronique ... 1400-1444

نشره ل دويه دارك ، ٦ مجلدات .

(باريس ١٨٥٧ - ١٨٦٢) ، مج ٤ ص ٦٥ ، انظر توماس بازن
Derebus gestis Caroli VII et Ludovici XI historiarum
Libri XII نشره ج . كيشراه

٤ مجلدات (باريس ١٨٥٥ - ١٨٥٩) ج ٣ ص ٥٧

١٨ - جان فرواسار فى **Chroniques** نشره سميون لوك وج . راينوه ،
 ١١ مجلد (باريس ١٨٦٩ - ١٨٩٩) ج ٤ ص ٦٩ ، المصدر نفسه
 نشره ج . ب . ه . س . كرفين دى لتهوف ، ٢٩ مجلد (بروكسل
 ١٨٦٧ - ١٨٧٧) ، ج ٥ ص ٢٩١ ، ٥١٤

١٩ - انظر **Chronique de Berne** . مولينيه فى
**Les sources de l'histoire de France, des origines aux
 guerres d'Italie**

٦ مجلدات (باريس ١٩٠١ - ١٩٠٦) رقم ٣١٠٣ ، فى فرواساد
Chroniques (طبعة كرفن) ج ٢ ص ٥٣١ : « وبعد انتحال معاذير
 عديدة أقسم ليخدم من أى فرد يحصل منه على أكبر قسسط من
 المنفعة ، قائلا انه سيكون كالديك فى دواة الريح يدور مع كل
 ريح ، وانه سيظل مع من يحصل منه على أعظم جعل أو هبة .
 فلما أن سمع الانجليز الواقفون هناك هذه الكلمات أخذوا
 يضحكون ، . قارن نفس الكلمات وقد وضعها على لسان بومونت
 نفسه شاعر

Le voeu du heron, Société des Bibliophiles de Mons

رقم ٨ (مونز ، ١٨٣٩) ص ١٧ ص (٣٥٤ - ٧١) . لا أهمية لما قد يكون
 للقصة (الحدوته) من أساس تاريخي . وفى حكاية « يمين الدراج »
 بمدينة ليل أقسم أحد النبلاء فى ١٤٥٤ « لئن لم يحصل على عطف
 حبيبته قبل خروجه فى الحملة الصليبية ، ليتزوجن أول سيدة

أو آنسة تملك عشرين ألف قطعة من الذهب (يلتقى بها) عند عودته من الشرق الأوسط . . . » دوتريبوننت بالمرجع السابق ص ١١١ . وان شئت صورة كاريكاتورية ساخرة لمنازلات البرجاس فانظر جان مولينيه فى Chronique نشرة ج ١٠ بوشون ، ٥ مجلدات (باريس ١٨٢٧ - ١٨٢٨) ج ٣ ، ص ١٦ .

٢٠ - فليبالد شروتر فى Ovid und die Troubadours (هال ١٩٠٨) وانظر كارك هايل فى Die Theorie der Minne in den ältesten Minneromanen Frankreichs (ماربرج ١٩١١)

وانظر ادموند فارال فى Recherches sur les sources Latines des contes et romans courtois du Moyen-Age. (باريس ١٩١٣)

٢١ - عن أهمية العناصر المسيحية فى النهضة انظر كونراد برداخ فى Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation»,

فى كتاب Reformation, Renaissance, Humanismus : Zwei Abhandlungen über die Grundlage moderner Bildung und Sprachkunst. (برلين ١٩١٨) ص ١٣ - ٩٦ وخاصة ٢٦ ع ، وانظر ارنست فالسر فى

Christentum und Antike in der Auffassung der italienischen Frührenaissance», Archiv für Kulturgeschichte.

مج ١١ (١٩١٣) ص ٢٧٣ - ٢٨٨

٢٢ - الواقع أنه حتى فرواساد نفسه كانت نظراته الى الالتزامات الفروسية نظرة تمت الى النهضة بأقوى سبب : انظر Chroniques ، نشرة لوك وراينوه ، ١ ، ٣ ، ٤ ج ٤ ، ص ١١٢ . ويقول شاستلان : « ان الشرف ليدعو كل طبيعة نبيلة ؛ فمحبة كل شيء نبيل هى من جوهره » . و «Le dit de verité»

فى كتاب شاستلان نفسه ج ٤ ص ٢٢١ .

٢٣ - انظر ديتريتش شافر فى ١ ، ٧ . (برلين ١٩٠٧) Weltgeschichte der Neuzeit

٢٤ - عن ملحوظة فى Historische Zeitschrift مج ١٠٥ (١٩١٠) ، ٤٥٦ ، عن مقال بقلم ادوارد هايك فى «Die Nachdauer Bismarcks» Konservative Monatsschrift (ابريل ١٩١٠) .

هذا والحاجة الى ايجاد علاقة بين الثقافة الجديدة التي يحس الألمانى أنه يساعد فى بنائها وبين العصر البطولى الجرمانى لا يقتصر على فنون النصب التذكارية والعمارة ولا على الشعر القومى . وفى الامكان ايضا ذلك ببضعة أمثلة . وكتاب ل . شمت الموسوم *Geschichte der deutschen Stamme bis zum Ausgange der Volkerwanderung* ، وهو كتاب بالغ الواقعية ضليع فى تبحره يتألف من ستة أجزاء (برلين ١٩١٠ - ١٩١٨) ، يدهش القارىء غير الألمانى للمدى الشديد الذى يطلق فيه المؤلف العنان لشعوره القومى العصرى فى بيانه عن أعمال أرمينيوس (٢ ، الجزء الثانى ، ١٠٥ ع) حيث قال « كان أرمينيوس واحدا من أعظم أبطال شعبنا » الذين ينبغى أن تحس ألمانيا نحوهم بالشكر الأبدى الدائم ، فهو « أول ممثل يجسد بالتحديد الفكرة القومية » ، وهو « شخص أوتى عبقرية فطرية عظيمة » وهو « الشخصية الماجدة الألعية لحاكم قبيلة الشيروسكى (الألمانية النازلة بحوض الويزر) » . وتسقط المفاهيم العصرية على العلاقة بين الرومان والشيروسكى : « والواقع أن الفوز فى الكفاح لم يتم فى معركة صريحة ، بل تم بهجوم مكر مفاجئ . بيد أن الجرمان سدّدوا الدين للرومان الذين سبقوهم فى قلب الأهواء وفى خرق قانون الأمم - من نفس عملتهم هم أنفسهم » . (ص ١١٦)

وان كارل لامبرخت فى *Der Kaiser : Versuch einer Charakteristik* برلين ١٩١٣ ، ليؤكد أوجه التوازي الخارجية بين الثقافة العالمية لشعب من الشعوب وال *Urzeit* ، « عصر ما قبل التاريخ » لنفس الشعب مثال ذلك ، الروح الديمقراطية التى تسود القرن العشرين وديمقراطية عصر البطولة الجرمانى (المصدر نفسه ٧٠) . وهو يحس أن غليوم الثانى ينطوى على بقايا ميل قبل تاريخى « وهى بقايا تنم عن نفسها فى نظرية الامبراطور عن « نحلة الأجداد » ، ونظريته عن الله ورأيه فى ولاء رعاياه (المصدر نفسه ٦ ، ٤٠ ، ٤٢ ، ٤٧) .

هذا والاتجاهات قبل التاريخية مرتبطة أوثق ارتباط باعتقاد جازم فى « الاستعداد والموهبة الخاصة التى يملكها الشعب الألمانى فى التاريخ العالمى (المصدر نفسه ٩٩) ، وهو الاعتقاد الذى أعلنه فى الآونة الأخيرة الأستاذ يوكن بوضوح مدهش . وربما أمكن

أن تنحط هذه الفكرة عن سيطرة ذهنية خالصة للعالم تفرضها الثقافة الألمانية . (كما يعبر عنها الامبراطور انظر المرجع السابق ص ٩٩) منحدره الى امبريالية سافرة : « ألمانيا وشطر ضخم من العالم للألمان ، الذين .. يمشون قدما من القومية ذات الحدود الجغرافية الى اعتقاد قومي في حياة شعبنا وشخصيته » انظر ف . سيبرت في

Der deutsche Gedanke in der Welt : Deutsch akademische Schriften, herausgegeben von der H. von

Treitschke stiftung, (١٩١٢) ج ٣

وقد تطورت هذه الفكرة بشكل عجيب في كتابات آرثر بونس في :

Deutscher Glaube : Traumereien an der Einsamkeit

(هایل برون ١٨٩٧)

Zur germanisierung des Christentums,

مقالات منقحة تاريخها من ١٨٩٥ الى ١٩٠١ (جينا ١٩١١)

حتى شكلت المجلد الأول من كتاب

Kur religiosen Krisis Vom neuen Mythos, Eine Prognose :

المجلد الرابع من نفس العمل (جينا ١٩١١) . وقد حاول بونس منذ البداية وقد اتخذ موقفا قوميا متطرفا غلب على مشاعره وجعله نقطة ارتحاله ، العمل على إعادة عبادة فودن باعتباره ضربا من التابع الاقطاعي للمسيح (Deutscher Glaube, passim)

« ولا شك أن التطور الديني للمستقبل هو العودة الواعية للمبدايات الوسيطية أي صبغ المسيحية بالصبغ الجرمانى ... » - لقد أظهرت الأزمة الألمانية لياقتها المفرطة للاضطلاع بميراث اسرائيل ونقله اليها .. « ولا يكاد يكون هناك أية بادرة تنم عن ابتداء القوم في فهم ما للمسيحية من معنى أعمق » بين الشعوب اللاتينية والسلافية .

(وهي مقالة يرجع تاريخها الاصل الى ١٨٩٥

(Zur Germanisierung 12, 14, 15

على أن آراءه ما لبثت رويدا رويدا أن أصبحت أكثر تهذيبا وأقل ضيقا في حدودها . وإذا هو الآن يسخر من عبدة فودن العصرين . وليس في مستطاع الأساطير البطولية (الساجا) الايسلندية والعصر البطولي الجرمانى الا أن تنتج حالة مزاجية تؤخذ مأخذ الخلفية للصورة ، ويحس الانسان أن ذلك العالم

« كان أصيلا وشديدا في جرمانيته » ، بل ان الانسان ليكاد يأسف لأن مثل تلك البذرة المبشرة لهذه الديانات الجرمانية لم تتطور ، ولكن آيسلندة لا تستطيع منحنا ديانة (Zur Germanisierung ١٠٥ - ١١١ - وهو مقال تاريخه ١٩٠١) . ولا تزال هناك حاجة الى حالة مزاجية دينية تكون فيها « ارادة لاتلين وتعمل بقوة النفس وسلطانها » مسيطرة « في صورة أعمق وأعلى أنواع الكبرياء والتحدى » (المصدر نفسه ٦٦) ، « والفكرة الجرمانية القديمة عن الدين تجعله مصدرا للقوة لا ملجأ للمرضى والسقماء » ، (المصدر نفسه ٤٢) « والدين لايتكون من أحلام بل من الشجاعة والعمل » (المصدر نفسه ٣٤) ، والسؤال الحيوى الألمانى هو « كيف أستطيع حكم العالم ؟ » (المصدر نفسه ١٦ ، ٣٤) ، وفى Vom neuen Mythos بسبح المضمون القومى لهذه الأفكار محدودا وأكثر تهذبا (ص ٠ ص ٤٤٤) وفى مقدمة Zur Germanisierung يحذر القارئ من أن « يفسر باستهتار » عنوان الكتاب ، والحق أنك لتظلم هذا المفكر بتصوره فى صورة مجرد الامبريالى المفكر وصاحب النظريات العنصرية .

لقد عادت الحرب على كثير من هذه الاتجاهات بالتواء فجيج ومادى . ومن العجب أن لاهوتيا مثل دايسمان يتناول الآن جديا فكرة عبث بها بونس الراديكالى فى فترته الأولى

(Deutscher Glaube 85, 216)

وفى عيد الميلاد عام ١٩١٤ يمتدح هلياند السكسونى القديم ، يسوع بوصفه بطلا عسكريا ، بأنه « أعمق وأصدق انطباع أخذه الروح الجرمانى عن المسيح فى تاريخ حياة ذلك الشعب كله . . . » « Heliands Weihnacht », Illustrierte Zeitung,

» رقم ٣٧٢٨ (١٠ ديسمبر ١٩١٤)

وبطبيعة الحال ينبغى لنا ألا نبالغ فى تقدير أهمية ما يتولد عن الحرب من العظات والشعر . اذ لابد أن يتمنى العالم فيما بعد لو أنكر مقدارا هائلا من المواد المطبوعة والمؤرخة فى ١٩١٤ . (ولكن ما مقدار ما سينكره بعد ذلك ؟)

الوطنية والقومية في التاريخ الأوربي

١ - حتى نهاية العصور الوسطى

- ١ - الألياذة ، ٥ ، ٢١٣
- ٢ - سفر المكابيين الثاني ٨ : ٢١ ، أنظر ١٨/١٤
- ٣ - أوغسطين ، مدينة الرب De Civitate Dei الكتاب الرابع الفصل ١٥ (ترجمة جون هيلي ، نشرة ر.ف. تاسكر ، مجلدان) لندن ١٩٥٧ ، ١ ، ١٢٥ .
- ٤ - أنظر هاينريخ فنكي في
Weltimperialismus und nationale Regungen im spateren
Mittelalter
- ٥ - أنظر البرخت فرمنجهوف في
Geschichte der Kirchenverfassung Deutschlands im
Mittelalter
(هانوفر ١٩٠٥) ، ١ ، ١٥١
- ٦ - أنظر هلفدان كورت « هناك معنى معين لكلمة Patria في اللغتين
النورسية واللاتينية .
النورمانية »
Archivum Latinitatis medii aevi (Bulletin Due Cange)
ج ٢ (١٩٢٥ - ١٩٢٦) ص ٩٣ - ٩٦
أنظر فرانسيسكو ارنالدي في :
«Ancora sul significato di Patria»
المصدر السابق ج ٣ ١٩٢٦ - ١٩٢٧) ص ٣٠ - ٣١ ، وأنظر ش
جونسون في (Patria) المصدر السابق ج ٣ ، ١٩٢٦ - ١٩٢٧)
ص ٨٧ ، وأنظر- لويس نيكولا ودولوار Notes Lexicographiques
١ ، (Patria) المصدر نفسه ج ٣ ، ١٩٢٦ - ١٩٢٧ ص ١٤٥ -
وأنظر هارويه برات لاتن في Patria المصدر نفسه ج ٧ (١٩٣٢)

- ص ٤٣ - ٤٤ . وأنظر
Les annales de Flodoard publiées d'après les sources
 نشره ف. لاور (باريس ١٩٠٦) ، ١٧ ،
 حيث يستخرج المحرر من الكلمة معاني أكثر مما تحتوي .
- ٧ - **Cronica fratris salimbene de Adam ordinis minorum**
Monumenta Germaniae historica
 نشره أوزوالد هولدر ايجر
 مجموعة Scriptorum مج ٢٢ (هانوفر وليبزيج ١٩١٢) ص ٥٣٤
- ٨ - **Vie de Louis le Gros, suivie de l'histoire du roi Luis VI**
 نشره أوجست مولينييه (باريس ١٨٨٧) ص ٢٦ - ٣٠
- ٩ - **يوحنا السالسبورى فى Opera Omnia** نشره ج . ١٠ . جايلز ،
 خمسة مجلدات (أو كسفورد ١٨٤٨) ، (Epistolae) ص ٦٣ ع
 نقلا عن ميلور وبتلر فى **The letters of John of Salisbury**
 ج ١ فى الرسائل الأولى (١١٥٣ - ١١٦١) (لندن ١٩٥٥)
 ص ٢٠٦ - ٢٠٧
- ١٠ - **أنظر Van den derden Edewaert** (الناشر) يان فرانس فلمز
Belgisch Museum der Nederduitsche taal en letter kunde en
der geschiedenis des vaderlands
 مج ٤ (١٨٤٠) ص ٢٩٨ - ٣٦٧ ، ٢ - ١٥٨٥ ، ٧ .
- ١١ - **أنظر Purgatorio** . ٣٠ ، ص ١٣٣ ع . مقتبس من الكوميديا
 الالهية ترجمة لورنس بنيون .
- ١٢ - **أنظر لويس ل . لومس فى «القومية بمجمع كونستانس»**
Am. Hist. Rev. ٤٤ (١٩٣٨ - ٩) ، ص ٥٠٨ - ٢٧ .
- ٢ - **من النهضة الى عصر نابليون**
- ١ - **وجهة النظر الموجودة عند «روبرت ميشيل» «Zur Hist. Ana»**
Arch. fur Sozial und Sozialpolitik مج ٣٦ (١٩١٣) ١٤ - ٤٣
 ص ٣٩٤ - ٤٤٩ . انظر ص ١٥
- ٢ - **وجهة نظر ذكرت حديثا عند C.W. Vander Pot**
« De Plats Vanher Kon. in ons heden. staat » فى

مسلسلة جديدة II رقم ١٠ (١٩٣٩) ، ص

٣٢١ - ٦٦ انظر ص ٣٦٠ . «حاسة القومية» ، انما هي شأن المفهوم «الامة» نفسه نتاج للقرن التاسع عشر .

٢ - ان الاحالة في بول اميل ليتريه «Dict. de la lang. Fr.» بأن كلمة الوطن توجد في Hist. de Charles لجان شارتييه ، تقوم على غلطة، شأن الاقرار الذي فاهت به جان دارك واستخدمتها فيه أثناء المحاكمة ، أو أنها توجد في تقرير جلسة اجتماع مجلس الطبقات العام بمدينة تور في ١٤٨٤ . وانظر فرانسوا الفونس اولارد في «الوطن والوطنية قبل ١٧٨٩» La Révol. Franç.

- ٦٨ (١٩١٥) ص ١٩٣ ع . فاما في الانجليزية فلم تستخدم الكلمة اللاتينية ولا ترجمتها الالمانية . ونظرة الى قاموس اكسفورد كافية للدلالة على أن Fatherland لا تكاد تكون كلمة دارجة .

٤ - انظر ماكتبته في Erasmus uber V. Land und Nat. بمجلة Gedenk Zum 400. Todestage etc. (بال ١٩٢٦) ٣٤ - Verz Werken مج ٦ ص ٢٥٢ - ٢٦٧ .

٥ - حرفيا Opus. epist. Alba sum Amussis ، نشره P.S. Allenetal اثني عشر مجلدا (اكسفورد ولندن . ١٩٠٦ - ٥٨) مج ٧ رقم ١٨٤ . انظر Adagia في ارازموس Op. Omnia عشر مجلدات (ليدن ١٧٠٣ - ٦) مج ٢ ص ٢١٥ (رقم ٤٨٨) . ٦ - توماس مور Utopia الناشران فكتور مشيل ونيوبالد ريجلر (برلين ١٨٩٥) ص ٣٠ .

٧ - انظر مقالى المذكور فى الحاشية ٤ أعلاه .

٨ - لم يستخدم العنوان Archidux فى أية لحظة معينة ، ولكنه دخل فى الاستعمال تدريجيا عند نهاية العصور الوسطى . كما أنه ظهر أيضا فى زمن أسبق وتسمى به أمراء آخرون بين حين وآخر ، وبخاصة أدوات لوثرنجيا - برابانت .

٩ - انظر أولارد فى المرجع السابق ص ٢٠٧ .

١٠ - انظر مقالى المذكور فى الحاشية ٤ السابقة ص ٤٨

١١ - انظر Journal des debats عدد ٢٢١ فصل ٢١ ص ٤١٦ .

٣ - القرن التاسع عشر

- ١ - أنظر فرنر كايجي فى مقاله فى *Newe Sschweizer Rundschau* المسلسلة الجديدة مج ٦ (١٩٣٧ - ٨) ص ٢٥٧ - ٧١ ، ٣٤٥ - ٦١ ، ٤١٤ - ٤٣١ .
- ٢ - أنظر *Dict. Philos.* مادة *Patrie* قسم ٣ .
- ٣ - أنظر ياكوب جريم *Kleiner Schrif* نشرة جوستاف هنريخس أربع مجلدات (برلين ١٨٨١ - ٧) ف ص ١ - ٢٥ .
- ٤ - المصدر نفسه مج ٦ ص ٤١١ - ١٨ .
- ٥ - خطاب تاريخه ١٥ نوفمبر ١٨٣٠ فى *Brief der Brüder Grimm* نشرة البرخت ليتزمان ، مجلدان (ينا ١٩٢٧) .
- ٦ - «لازال أحس بتعلق حار بجميع الصفات الاصيلة لوطنى» *Heimat Kleinere Schriften* ف ١ ص ٢٧ *Über m. Entassung*
- ٧ - فى المصدر المقتبس منه . روبرت ميشيل *Der Patriotismus* (فلورنسا ١٩٣٢) ، *Proq. sulphatriot* و «الجنسية والتاريخ» أوراق بقلم ه . كوخت ول ايزنمان وم . هاندلزمان وه . أونكن وه اشتايناكر وت . والك فى المؤتمر التاريخى الدولى المنعقد بأوسبيلونى ١٩٢٨ نشرت فى *Bull. of the Inter.Comm. of Hist. Science* مج ٢ (باريس) (١٩٢٩) .

يوحنا السالسيورى - عقلية قبل القوطية

- ١ - أنظر *Meded. der Konin. Akad. V. Weten.* عدد ٧٤ مجموعة *Verz. Werken* « رقم (١٩٣٢) ص ٨٩ - ١٩٨ ، ٧ مج ٤ ص ٣ - ٨٤ »
- «ودراسة حياة ابيلارد التى كتبت فيما بعد تظهر فى هذا الكتاب»
- ٢ - مجلدان (اكسفورد ١٩٠٩) .
- ٣ - (اكسفورد ١٩٢٩) ترجمة دانيال د . ماك جارى تحت عنوان *Metalogicon of John of Salis* (بركللى ١٩٥٥) .

- ٤ - كلمنت س . ج . وب John of Salis (لندن ١٩٣٢)
- ٥ - كارل شارشميت Goh Saresber (ليبزج ١٨٦٢) ، - ٩ ،
أصاب في استنتاجه ذلك من الابيات ١٣٧ - ٤٢ من قصيدة
Entheticus Salis. Opera Omnia . جايلز ، خمسة مجلدات
(اكسفورد ١٨٤٨) مج ٥ ص ٢٤٣ .
- ٦ - وينيفى تميزها عن قصيدة ال « Entheticus »
التي تقوم بعمل مقدمة شعرية لكتاب Policraticus
ولم يتحقق أحد تماما مما قصده المؤلف من العنوان .
- ٧ - نشرها فلهم أرندت بوصفها استمرارا مجهول المؤلف لكتاب
Monumenta German. Hist. لسجبرت من جمبلوكس ، سلسلة
Scrip. رقم ٢٠ (هانوفر ١٨٦٨) ص ٥١٥ - ٥٤٥ . وأصدر
رجنالدلين بول طبعة جديدة Joannis Satisla. Hist. pon.
(اكسفورد ١٩٢٧) . وأصدرت مارجورى شبنال ترجمة يقابلها
النص اللاتينى في « سلسلة النصوص الوسيطة » : مذكرات
يوحنا السالسيورى عن البلاط البابوى (لندن ١٩٥٦) .
- ٨ - عن الخطابات ، نحن لا نزال مضطرين الى الرجوع الى النص
الردىء فى المجلدين الاولين لطبعة جايلز من أوبرا امنيا Op. Omnia
حدد رجينال لين بول تاريخ الخطابات الاولى ، تحديدا دقيقا
فى « مراسلات يوحنا السالسيورى » المبكرة فى Proc. Br.
Academy مج ١١ (١٩٢٤ - ٥) ، واعيد النشر فى
Stud. Cron. & Hist. لبول (اكسفورد ١٩٣٤) .
- ٩ - الرسالة ٩٧ (١١٥٧) (جايلز ؛ ١٢٤) « نقلا عن ترجمة مللر
وباتلر ١ ، ٥٢ » .
- ١٠ - الرسالة ٢٧٤ (١١٦٨) (جايلز ٢ ، ١٨٢) .
- ١١ - الرسالة ١٩٠ (١١٦٦) (جايلز ١ ، ٣٣٤) ، انظر الرسالة ١٩٣
(١١٦٦) جايلز ٢ ، ١٨٤ .
- ١٢ - الرسالة ٢٧٧ (١١٦٨) (جايلز ٢ ، ١٨٦) .
- ١٣ - الرسالة ١٩٤ (١١٦٦) (جايلز ٢ ، ١٨٤) .

- ١٤ - الرسالة ١٥٥ (١١٦٦) (جايلز ١ ، ٢٤٦) . ، انظر الرسالة ١٥٦ (١١٦٦) (جايلز ١ ، ٢٤٨) « أن حالتى ليست مقبولة ومطابقة عندى فقط بل هى سارة ولطيفة » .
- ١٥ - الرسالة ١٦٩ (١١٦٦) (جايلز ١ ، ٢٦٨) .
- ١٦ - «Metalogicon» المقدمة والكتاب الرابع . ف ٤٢ (طبعة وب ٣ : ٢١٨) .
- ١٧ - الرسالة ١٧٥ (١١٦٦) و ٢٩٦ (١١٧٠) (جايلز ١ : ٢٨٢ و ٢ : ٢٣٥) .
- ١٨ - الرسالة ٣٢٣ (١١٧٦) (جايلز ٢ : ٢٩١) ، رسالة تهنئة من الملك لويس السابع عند تعيينه .
- ١٩ - الرسائل ٣٢٥ - ٧ (١١٧٦) (جايلز ٢ : ٢٩٣ ع) .
- ٢٠ - قدمتها نقابة الدباغين فى سارتر .
- ٢١ - «الاعمال الكاملة لسوجر ده سان دنيس» نشرها أ . ليكوى ده لامارش (باريس ١٨٦٧) ص ٣٨٠ - ٩٠ .
- ٢٢ - Bibl. Cluniacensis نشرها مارتن ماريه وأندريه كرسستانوس (بروكسل ١٩١٥) ص ٥٨٩ .
- ٢٣ - بدير ده بواتو فى قصيدة المديح فى المصدر نفسه ص ٥١٠ .
- ٢٤ - الرسالة ٢٣٤ (١١٦٨) (جايلز ٢ : ١٠٠) ، ولعلها مرسله الى بالدوين ، نائب رئيس كهنة اكستر ثم كبير أساقفة كنتربرى فيما بعد . انظر شارشمات بالمصدر المذكور ص ٢٦٧ وانظر وب «يوحنا السالسيورى» ، ١٥٣ . ليس المعنى المقصود من حزام الفارس واضحاً .
- ٢٥ - الرسالة ١٤٥ (١١٦٦) (جايلز ١ : ٢٢٧) . عن القديس دراسيوس انظر Acta sanctorum martyrum (انتورب ، ١١٦٨) ١ : ٤٠٤ لبولاندس .
- ٢٦ - Polieraticus الكتاب ٦ فصول ١ - ١٩ .
- ٢٧ - الرسالة ٢٧٥ (١١٦٨) (جايلز ٢ : ١٨٣) ، المصدر نفسه ١ : ٢٥٣ ،

- ٢ : ٥٩ وبخاصة الرسالة ٣٠٠ (١١٧٠) المصدر نفسه ٢ : ٢٤٦ .
- ٢٨ - Patrologia لميجن ، مج ١٧٦ العمود (النهر) ١٠١١ .
- ٢٩ - Oeuvres ٢٨٣ و ٣١٦ و ٣١٧ .
- ٣٠ - ابيلارد «Opera» نشر فكتور كوزان ، مجلدان (باريس ١٨٤٩ - ٥٩) ، ١ : ٧١٦ .
- ٣١ - الرسالة ٨٥ (حوالي ١١٥٧) (جايلز ١ : ١١٨) (نقلا عن ترجمة مللروباتلر ١ : ٥٧) ، انظر الرسالة ٢٨٣ (جايلز ٢ : ١٩٣) . كان بطرس ده سل يحب أن يمزح حول البيرة والخمر في رسائله الى يوحنا (انظر ميجن في Patrologia مج ٢٠٢ أنهار ١٥٧٣ و ٥٧٤ د. (الرسائل ١٢٣ و ١٢٥) ، ويكثر من الاشارة الى نكات يوحنا البريئة : «ان نكاتك مجردة من الاسنان ، ومزاحاتك ليس فيها اسفاف» . الرسالة ٦٩ (النهر ٥١٥) ، انظر الرسالة ٧٣ (النهر ٥١٩ و) و ٤ ، ١ (نهر ٥٧٣ ب) .
- ٣٢ - الرسالة ١٣٨ (جايلز ١ : ١٩٥ - ٦) .
- ٣٣ - عندما يشير يوحنا الى نهاية العالم فانه يفعل ذلك بهدوء وبغير تأكيد حافل بالتهديد : الرسالة ١٤٤ (جايلز ١ : ٢٢٠) . مثل هذه الحالة المزاجية لاتنفي مطلقا وجود الشكاوى حول مايقع عصره من حرمان وتعاسة ، انظر Polieraticus الكتاب السادس ، ف ١٦ والكتاب الثامن ، ف ١٦ ، وانظر Metelogicon الكتاب الرابع ف ٤٢ .
- ٣٤ - قصيدة Entheticus ابينات ٤٦١ - ٨ (جايلز ٥ : ٢٥٣) .
- ٣٥ - Polieraticus كتاب ٣ ، ف ١ (نقلا عن ترجمة بايك ص ٢٠٢) .
- ٣٦ - رجيناالدلين بول ، في مادة John Called of Salis ، قاموس التراجم القومية ج ٢٩ ، (لندن ١٨٩٢) ص ٤٣٩ - ٤٦ ، انظر ص ٤٤٥ .
- ٣٧ - انظر Metelogicon - المقدمة (طبعة وب الرابعة) (مقتبس من ترجمة ماك جري ، ص ٢١٦) . ويبدو أن لفظة forte أي «ربما» تتردد كثيرا في عمله . وعن فلسفة يوحنا انظر أيضا

- وب S. of Sol. ٥١ ع. ٧٥ ، ٨٥ ع. ٨٥ .
- ٢٨ - Metalogicon ك ٢٠ ف ١٠ (طبعة وب ٨٢) .
- ٣٩ - Policraticus (طبعة وب) ١ : ٢٣٤ .
- ٤٠ - ٢ Cor. ٣ : ١٧ ، أنظر ليوحنا «Vita San. Thom. Cantuar. Arch. et Martyn. (جايلز ٥ : ٣٦٦) .
- ٤١ - حسب المزامير ٥١ : ٥ ، ١١٨ : ٤٦ .
- ٤٢ - Hist. pontificalis (طبعة بول) ١٦ ، ٤١ .
- ٤٣ - المصدر نفسه ١٨ .
- ٤٤ - Policraticus ك ٧ : المقدمة (طبعة وب ٢ : ٩٣) (نقلا عن ترجمة بايك ٢١٦) وانظر Metalogicon ، المقدمة (طبعة وب ٣ - ٤) ، حيث لا يقتصر الامر على الاستماع الى مشاعر من التصاغر ازاء الأقدمين ، بل وأيضا ثقة في جدارة المعاصرين . أنظر أيضا Metalogicon ك ٣ ف ٤ (وب ١٣٦) عن مشاعر ابيلارد و «Opera» ابيلارد (طبعة كوزان) ١ : ٣٢٦ .
- ٤٥ - Metalogicon ، ك ٣ ف ٤ (وب ، ١٣٦) (نقلا عن ترجمة ماك جري ، ١٦٧ .) والفن الكنسي يمثل هذا الموثيق بمعنى مخالف ، وذلك بتصوير الرسل على أكتاف الانبياء . وهناك موضوع مماثل في الفن البوذي حيث يظهر bodhisattvas على أكتاف dhyani-buddhas
- ٤٦ - ابيلارد «Opera» « ١ : ٢٢٥ .
- ٤٧ - بشأن كتاب أنسلم Proslogion, Monotogian وكتاب وليم ده كونشيس Dragmaticon ، أنظر وب في مقدمة طبعته لبوليكراتيوس ، ٤٨ وكتاب « يوحنا السالسيوري » ، ٢٢
- ٤٨ - « ميتالوجيكون » ، ك ١ ف ١٢ .
- ٤٩ - المصدر نفسه . ك ٤ ف ٢ .
- ٥٠ - الرسائل ١٤٩ و ١٦٩ و ٢٣٠ (جايلز ١ : ٢٣٨ و ٢٦٨ ، ٢ : ٩٥) . أنظر وب في « يوحنا السالسيوري » ، ١٥٦ .

٥١ - وهو ليس فى أى مكان أشد تهذيبا وأشد اظهارا للروح الانجليزية منه فى الرسالة التى يهنى بها سيجللو على تعيينه رئيسا للشمامسة : (الرسالة ١٦٦ ، جايلز ١ : ٢٦٠) . انظر وب « يوحنا السالسىورى » ١٥٤ .

٥٢ - « بوليكراتيكوس » ل ٣ ف ٤ (وب ١ : ١٧٩) .

٥٣ - الرسالة ١٤ (جايلز ١ : ١٦) (نقلا عن ترجمة ملر وباتلر ١ : ٧٤) .

٥٤ - وذلك مثل الرسائل ٤٨ و ٥٤ (جايلز ١ : ٤٩ و ٥٦) .

٥٥ Historia-pontificalis (طبعة بول) ، ٨١ . Monumenta Germaniae Historica (Script Series)

٢٠ : ٥٤٢ (نقلا عن ترجمة شبنال ، ٧٩ - ٨٠) .

٥٦ - « بوليكراتيكوس » ك ٥٠ ف ١٦ (وب ، ١ : ٣٥٠) .

٥٧ - المصدر نفسه ، ك ١ . ف ٤ .

٥٨ - « ميتالوجيكون » المقدمة (وب ، ١) .

٥٩ - المرجع نفسه ، ك ١ ف ١ (وب ، ٦ ، ٧) (نقلا عن ترجمة ماك جبرى ١٠) .

٦٠ - « بوليكراتيكوس » ك ٨ ف ٩ (وب ، ٢٠ : ٢٨٠) .

٦١ - المرجع نفسه ، ك ٤ ف ١ (وب ، ١ : ٢٣٥) .

٦٢ - المرجع نفسه ، ك ٤ ف ٢ ، ٣ (وب ، ١ : ٢٣٨ ، ٢٣٩) .

٦٣ - المرجع نفسه ، ك ٤ ف ٣ .

٦٤ - المرجع نفسه ، ك ٣ ف ١ ، ١٥ ، ك ٨ ف ١٧ ، ٢٠ .

٦٥ - « انثيتيكوس » البيت ١٢٩٧ (جايلز ٥ : ٢٨٠) ، انظر الايات ١٣٤١ و ١٤١٢ و ١٤٣٥ .

٦٦ - « بوليكراتيكوس » ك ٨ ف ١٧ .

٦٧ - المرجع نفسه ، ك ٥ ف ١٦ .

٦٨ - انظر اعلاه ، ص ١٦٩ .

٦٩ - استعار يوحنا هذا الجزء من عنوانه من عمل فلافيان بنفس

العنوان . انظر « بوليكراتيكوس » ، ك ٢ ، ف ٢٦ (وب ١٤ : ١٤١) .

٧٠ - « انثيتيكوس » (جزء من « بوليكراتيكوس » ، وب ١ : ٥) .

٧١ - « انثيتيكوس » البيت ١٤٦٧ (جايلز ، ٥ : ٢٨٦) .

٧٢ - « بوليكراتيكوس » ك ١ - ٤ ، ٦ - ٨ ، بمواطن متفرقة من الكتاب .

٧٣ - المرجع نفسه ك ٣٠ ف ٣ (وب ١ : ١٧٧) .

٧٤ - المرجع نفسه ك ١٠ ف ٤ (وب ١ : ٣٤) .

٧٥ - « ميتالوجيكون » ، المقدمة (وب ١ : ١) .

٧٦ - Vita Sancti Thomae (جايلز ٥ : ٣٦٣) .

٧٧ - صور بذخ توماس الدنيوى بالتفصيل ، ويمتعة واضحة لاسبيل الى انكارها ، على ايد وليم فتراستيفين ، أحد المترجمين له في كتابه « مواد تاريخ توماس بيكيت » رئيس اساقفة كنتربرى ، نشرة ج . كريجي روبرتسن ، سلسلة رولز سبعة مجلدات (١٨٧٥ - ٨٥) مج ٣ (١٨٧٧) ٢٠ - ٢٣ .

٧٨ - قصيدة « انثيتيكوس » أبيات ١٤٣٥ - ٤٠ (جايلز ٥ : ٢٨٥) : ان حمى القانون يرى هذه الامور بطريقة أكثر حزنا ، ويعبد الفن الذى يجلب العون والمشورة . ولكنها تهدى هؤلاء القوم ، اعتاد اخفاء كثير من الاشياء ويتظاهر بأنه تائر هو أيضا . فهو يصبح كل شئ لدى كل انسان ، وهو يتخذ هيئة خصومه ، حتى يتمكن بمثل هذه الجهود أن يتعلم كيف يحب الله .

٧٩ - Vita S. Thomae (جايلز ، ٥ : ٤٦١) .

٨٠ - المرجع نفسه

٨١ - « بوليكراتيكوس » ك ٨٠ ف ٢٤ (وب ٢ : ٤٢٣ - ٥) .

٨٢ - « نثيتيكوس » الأبيات ٨٧٥ و ٨٨٧ - ٩٠٠ (جايلز ، ٥ : ٢٦٦ - ٧) .

٨٣ - « بوليكراتيكوس » ك ٣ ، ف ٨ (وب ١ : ١٩٠) .

٨٤ - المرجع نفسه ، ك ٣ ف ٧ .

٨٥ - المرجع نفسه ، ك ١ ف ٦ ، ك ٦ ، ف ١٦ ، ك ٨ ف ٦ (وب ، ١ : ٤١ ، ٢ : ٤١ ، ٢٥٩) . لم أتمكن من العثور على تأكيد قاطع لاشتباها في أن تكون Stulticia مصطلحا محددًا نوعيا مستمدا من شعر التروبادور . واسترعى زميلي س.د. بوير انتباهي الى العبارة « Chanso eu le fola in Rambaut »
 « d'Orange انظر Romani ٥٦ (١٩٣٠) ٥١ (البيت ١١٥) .

٨٦ - «ميتالوجيكون» المقدمة (وب ، ٢) (ترجمة ماك جاري ، ٤) .

٨٧ - المرجع نفسه ، الابيات ١٥ - ١٨ (وب ، ٤) انظر أيضا بوليكراتيوس ك ٤ ، ف ٤ (وب ، ١ : ٢٤٥ ، وبخاصة ك ٨ ف ٢٤ (وب ، ٢ : ٤٢٥) .

٨٨ - استخدم ولترماب عنوان « De nugis curialium » ، ولكن مجموعته من النوادر والحكايات لاتعكس مطلقا اتجاه يوحنا السلسبوري .

٨٩ - يسمى وب في «يوحنا السالسبوري ، ٢٦» الكتاب الاول من «بوليكراتيوس» بأنه ايضاح جيد للبيوريتانية الوسيطية المعروفة تماما لدى طلاب ذلك العصر» . ذلك العصر الذي يقال فيه أن المذهب الانساني ينسحب وتظهر البيوريتانية .

● ابيلاود

١ - أنظر Mededee Lingen der Koninklike Akademic van Wetenschappen, «Über die verknüpfung des Poetischen Aldeeling Letter kunde Poetischen...»
 مج ٧٤ مجموعة ر ، رقم ٦ (١٩٣٢) ، ٨٩ - ١٩٨ Verz werken ٤ ، ٤ ، ٣ - ٨٤) .

٢ - أنظر في Handelingen van het Nederlandsche Philologen- Congres
 مج ١٥ (١٩٣٤) ٢٧ - ٤٣ و « Een praegothieke geest; J. Van Salisbury »
 Tigdschrift Voor Gesch. مج ٤٨ (١٩٣٣) ٢٢٥ - ٤٤
 Verz. werken مج ٤ ، ٨٥ ١٠ وقد ترجمت
 الكتاب بعنوان «يوحنا السالسبوري : عقلية مما قبل القوطية» .

- ٣ - أنظر جاك بول - ميجن ، في Patro. cursus completus, Serie Latina ٢٢١ مجلدا (باريس ١٨٤٤ - ٦٤) مج ١٧٥ ف ١٤ .
- ٤ - في يوحنا السالسيوري Opera Omina ، نشر ج. ١٠. جايلز ، خمسة مجلدات (أكسفورد ١٨٤٨) ١ : ١٨٩ .
- ٥ - نقلا عن نقشين للقبور مهديين الى بطرس الوقور ، رئيس دير كلوني ، في أبلارد « Opera » نشر فكتور كوزان ، مجلدات (باريس ١٨٤٩ و ١٨٥٩) ١ : ٧١٧ .
- ٦ - الاشعار اللاتينية تنسب عادة الى ولترمابس (لندن ١٨٤١) ٢٩ وفيها طبع البيت الثالث مفلوطا .
- ٧ - (« الحق ان البلاد كانت همجية وكانت اللغة مجهولة عندي ») أنظر أبلارد « Opera » ١ : ٢٩ .
- ٨ - أنظر أخبار ريشارد ده بواتوه التاريخية في كتاب Recueil des historiens des Gaules et de la France ٢٤ مجلد (باريس ١٧٣٨ - ١٩٠٤) مج ١٢ : ٤١٥ . يرى ج . ج . سايكس « Peter Abailard » (كامبريدج ١٩٣٢) ٦ ، أن لدينا وصفا لأبلارد في اتالي (وذلك لأنه كان شاحبا الوجه مع ذلك وله طلعة وقورة . ولكن جسمه كان هزيلا ، ولم يكن بالغ الطول .) على انه يتضح من سياق الكلام ان الوصف لشخص جوزوين وليس لأبلارد وذلك لأن الاول كان يشبه بداود مع تشبيه الثاني بجولياث . أنظر بوكيه ، المصدر المذكور ١٤ : ٤٣٣ وأيضاً أبلارد « Opera » (طبعة كوزان) ١ : ٤٣ . وكان برنار كليرفوه يسمى أبلارد « بجلياث الجديد » .
- ٩ - المرجع نفسه ٢ : ٨٠١ .
- ١٠ - أنظر وصفه بقلمه لحزنه وغضبه عندما أجبره مجمع سواسون على احراق كتابه وتلاوة «العقيدة الأثناسية» بصوت مرتفع : المرجع نفسه ١ : ٢٢ .
- ١١ - أنظر رسالته الاخيرة الى هلويز ، المرجع نفسه ١ : ٦٨٠ .
- ١٢ - المرجع نفسه ، ١ : ٢٧ .

١٣ - المرجع نفسه ، ١ : ١١ ، ٧٦ .

١٤ - يعتقد أن هناك صدى لحبه لهلويز في « Planetus » حيث يظهر نحيب دود على يونان : المصدر السابق ، ١ : ٣٣٨ ، انظر أيضا هيلين وادل « The Wandering Scholars » (لندن ١٩٢٧) ، ١٩٦ .

١٥ - أنظر ب . اشمايدلر في Archiv fur Kulturgeschichte ١١ (١٩١٤) ١ - ٣١ . والحجة الرئيسية هي التشابه في مصطلحات العبارات الموجودة في خطابتهما . ويرى سايكس بحق أن هذا التشابه «لايكاد يكون دليلا صالحا ، حيث تعلمت هلويز على يد أبيلارد ، وطبيعى أن تتمنى أن يجعل من لاتينيته نموذجا تحتذيه» : المصدر المذكور ٢٦٩ . وفي الآونة الأخيرة أعادت الأنسة شارلوت شارييه الى الازهان رأى اشمايدلر : أنظر الحاشية في رسالة الدكتوراه التى وضعتها بعنوان Heloise dans l'histoire et dans la légende (باريس ١٩٣٣) ، فى Annales de l'Université de Paris ، ١٠ (١٩٣٥) ٦٨ - ٧١ .

١٦ - انظر ابيلارد « Opera » ١ : ٧٧ و ٩٠ .

١٧ - هوج ده سان فكتور Didascalia مقتبسا عند ميغن Patrologia مج ١٧٦ : ٧٧١ .

١٨ - انظر Over de Grenzen van Spel en ernstinde cultur (هارلم ١٩٣٣) verz. werken ٣٠٥ - ٢٥ ، تحولت الصورة الاشد تفصيلا الى كتاب Homo Ludens دراسة فى عنصر اللعب فى الثقافة (لندن ١٩٤٩) .

١٩ - أن ل . توستى فى Storia di Abelardo e dei suoi tempi (نابولى ١٨٥١) أشار اليه بأنه « فارس حلبة الجدل » .

٢٠ - ابيلارد « Opera » ١ : ٤ .

٢١ - المرجع السابق ١ : ٦ .

٢٢ - انظر فيتا جوزفينى عند بوكيه بالمرجع المذكور مج ١٤ : ٤٤٢ .

٢٣ - هوج ده سان فكتور Diascalia مقتبسا عن ميغن Patrologia مج ١٧٦ : ٧٧٣ د .

- ٢٤ - المرجع نفسه ، ٨٠٣ .
- ٢٥ - أبيلارد « Opera » مج ٢ : ٣ و ١ و ٧ و ٩ و ١٩ .
- ٢٦ - المرجع نفسه ١ : ٥ ، يوحنا السالسيوري « ميتالوجيكون » ك . ١ ف ٣ ، « بوليكراتيوس » ك ٥ ، ف ١٥ .
- ٢٧ - هوج ده سان فكتور De Vanitate mundi مقتبسا عند ميغن Patrologia مج ١٧٦ ، ٧٠٩ أنظر ٧٧٤ د . يخبرني الاستاذ اسنوك هورجرونجه أن هذه السمات جميعا للمساجلة المدرسانية موجودة أيضا بأشكال مماثلة تماما في تريح العقيدة الاسلامية .
- ٢٨ - (« وذلك لان الكلمات لا تعمل عملها في مادة الاشياء ، ولكنها تستثير بمقدار ما يفهم بواسطتها . وبدا يصبح عملها الذي تستخدم فيه هو الدلالة على المعنى : أى اقامة صرح الفهم . ») انظر Logica ingredientibus عند جير ، المصدر المذكور ١ : ٣٠٩ السطر ١٩ . (« وبذلك يصبح من الضروري اختراع كليات تصنع مالا يستطيع الافراد صنعه . ») : Glossulae super prophyrium في المصدر السابق ٢ : ٥٣٢ السطر ١٦ .
- ٢٩ - Sic et non نشر ارنست لدفع ابيودور هنكه وجورج استيفان لندنكوهل (ماربورج ١٨٥١) ١٤ الاسطر ٩ - ١٠ .
- ٣٠ - المرجع السابق ، ١٧ .
- ٣١ - انظر جان كوتيو في « La conception de la Théologie chez Abelard, Revue d'Histoire Ecclesiastique » مج ٢٨ (١٩٣٢) ٢٤٧ - ٩٥ ، ٥٣٣ - ٥١ ، ٧٨٨ - ٨٢٨ .
- ٣٢ - روف وجرابمان بالمصدر المذكور ١٥ ، وانظر كوتيو بالمصدر نفسه ٧٩١ هو - ٥ .
- ٣٣ - المصدر السابق : ٢٥٤ .
- ٣٤ - In epistolam ad Romanos, in ABELARD, « Opera » ٣٥٦ ، ١٥٢ : ٢
- ٣٥ - المصدر السابق : Apologia, seu confessio fidei ٢ : ٢٢ ٧ .

- ٣٦ - المصدر السابق : «Epistolae» رقم ١ : ٢٣٥ .
- ٣٧ - المصدر السابق ١ : ٥٩٠
- ٣٨ - المصدر السابق ١ : ٢٩٨ - ٣٠٦
- ٣٩ - المصدر السابق ١ : ١٠٤ ، ١٢١ ، ٢٣٦ ، ٣٥١ .
- ٤٠ - اتيان جليسون La philosophie au Moyen-Age ، مجلدان (باريس ، ١٩٢٢) ، ١ : ٩١ ، ٨٨ .
- ٤١ - أنظر ، خاتمة « Metamorphosis Goliae » عند رايت ، المصدر المذكور ٢٩ ، ٣٠ .
- ٤٢ - أبيلارد « Opera » ٢ : ٧٧١ - ٨٦ . ان التخذير بأنه لا ينبغي للقارئ أن يأخذ العمل مأخذ الجد ، الذي لا شك أن تاريخه يبدأ بعد سحب برنجار أقواله ، يوجه في خطابه الى أسقف منده (المصدر نفسه ٢ : ٧٨٨) : « لست أريد أن أكون راعيا لرجال الكنيسة الذين يعترضون على أبيلارد ، وذلك أنه رغم أن لديهم معرفة حول الاشياء المعقولة ، فانهم لا يبدوون معقولين » (.
- ٤٣ - المصدر السابق ٢ : ٧٧٦ . يتفق الناقدون في الوقت الحاضر على أن التهم الموجهة الى أبيلارد قد بولغ فيها ، وأن معالجة برنار للقضية لم تكن فوق الشبهات . أنظر روف وجرابمان ، المصدر السابق ٣٦ ع ع ، وسايكس بالمصدر المذكور ، ٢٣١ ، وكوتيو ، بالمصدر نفسه ٨٢٦ ع ع .
- ٤٤ - أبيلارد « Opera » ١ : ٣ : (« لما كنت بالفطرة مرحا خفيف الفؤاد فيما يتعلق بالعالم والكائنات ، فقد أظهرت أن لي عقلا يميل بسهولة نحو الدراسات الاكاديمية . ») .
- ٤٥ - انظر مثلا : المصدر السابق ١ : ٤٢١ ، ٤٠٧ ، ٥٣٩ ، ٦٢٣ ، ٦٣٨ ، ٦٨٨ ، ٦٩٧ ، و ٢ : ٧١٩ ، Sic et non ، ٤ ، ٦ ، ٧ ، ١٥ ، الخ .

القديسة جان دارك ، كما عاجها برناردشو

١ - المسرحية والتمثيل

- ١ - لست بطبيعة الحال أفكر في جان كما وردت في «هنري السادس»
- ٢ - فبراير ١٩٢٥ .

شخصية جان دارك .

- ١ - يحاول سالومون رايناخ انتزاع نقطة الجواب ، دافعا بأن جان لا يمكن أنها تعنى مثل هذه الوقاحة ، ولكنه لا يستطيع اقناعي
Observations sur le texte du procès de condamnation
de Jeane d'Arc, « Revue Historique »
مج ١٤٨ (١٩٢٥) ، ٢٠٠ - ٢٣ ، انظر صفحة ٢٠٨ .

- ٢ - طبقا لشهادة كاترين ده لاروشيل في كتاب جول كيشراه ،
Procès de condamnation de Jeane d'Arc. dite La Pucelle
خمسة مجلدات (باريس ١٨٤١ - ٩) ، ١ : ٢٩٥ وعند بيير
شامبيون Procès de condamnation de Jeane d'Arc
مجلدات (باريس ١٩٢١) ١ : ٢٤٤ ، تحدثت عن مستشاريها
بأنها «ناصحا النبع» ، ولكن السند هنا لا يعتمد عليه .

- ٢ - من المؤكد أن جان دارك لم تكن راعية ، كما يشير الى ذلك ايضا ،
ياكد هذه الحقيقة ، وان ساعدت في العناية بالحيوانات . ولكن
العصر لم يمكنه تصور فتاة من الريف الا في صورة راعية ، واني
لألقى تبعة ذلك التوصيف على دينواه .

٢ - رأى أبناء عصرها

- ١ - ج . لوقيغروبوننتالي
« La panique anglaise en Mai 1429 » Moyen Age
مج ٧ (١٩٩٤) ، ٨١ - ٩٥ .
- ٢ - انظر هـ ٣٠ في القسم الثاني من هذه المقالة .

- ٣ - وهناك بين ذلك خلاصة وجيزة لخطاب تاريخه الرابع من يونية .
- ٤ - كان جوستينيانى يتوقع الاحداث : ولم تكن جان موجودة بعد فى روان .
- ٥ - يذكر Kirchenlexikon خطأ أن هذه الدعاية لم تنشر . وهى القطعة السابعة فى
Tractatus Sultatori ven. magistri Henrici de Gorychum
(كولن ١٥٠٣) ، وتملك المكتبة الملكية فى لاهاي نسخة من هذا العمل النادر .
- ٦ - غير موجودة الا فى مقتطفات مفصلة .

مسألة عصر النهضة

- ١ -

- ١ - يكاد العلماء الالمان أن يكونوا هم وحدهم الذين درسوا تاريخ المفهوم : المسمى «عصر النهضة» . ومع أنى حاولت أن اضع المسألة بصورة اجمالية الى حد ما فى هذا المقال ، ينبغى أن اشير الى بعض الدراسات التى افدت منها : وولتر جوتيز ،
Historische Zeitschrift «Mittelalter und Renaissance»
مج ٩٧ (١٩٠٧) ، ٣٠ - ٥٤ ، وكارل برندى فى
Das werden der Renaissance (حوتنجن ١٩٠٨) ، وكثراد برداخ :
Sinn und Ursprung der Worte Ren. und Ref. Über den
Ursprung des Humanismus & Ren. Humanismus
(برلين ١٩١٨) ، وارنست ترويلتشى
Ren. & Refo فى Hist. Zeitsch. مج ١٢٠ (١٩٢٠) ، ٢٥٠ - ٨٠ ، وكارل
بورنسكى Der Streit um die Ren. (ميونخ ١٩١٩) .
- ٢ - فرانسواه رابيليه Gargantua et Pantagruel ك ، ١ ، ف ، ٩
- ٣ - بلوتارك Les vies des hommes illustres (بالس ١٥٧٨)
الورقة ١٠٤ .
- ٤ - ارازموس Adagia نشر نيقولاس شزنو (باريس ،
١٥٧١) . أنظر كتابى «ارازموس الروتردامى» (لندن ١٩٥٢)
١٠٣ ع ، ١٣٧ ع .

- ٥ - لورنزو فاللا ، *Elegantiae linguae Latinae* في « Opera » (بال ١٥٤٣) .
- ٦ - كما أن رجال الادب في القرن ١٥ اشتقوا كلمة *humanista* من الكلمة اللاتينية الكلاسيكية *humanitas* (بمعنى الحضارة) ، فذلك جرد المؤرخون الالمان في القرن ١٩ بدورهم كلمة « *Huhanism* » كدلالة على الحركة الفكرية .
- ٧ - ماكيفللي « Opera » ١١ مجلدا (ميلانو ، ١٨٠٥ - ١١) ١٠ ص ٢٩٤ (نقلا عن ترجمة بيتر هويت هورن « *The Arte of Warre* of ماكيفللي » (لندن ١٩٠٥) ١ : ٢٣١ - ٢) .
- ٨ - جورجيو فاساري *Le vite de piu eccellenti pittori Scultori e architettori* نشر كارل فراي (ميونخ ، ١٩١١) ١ : ٥ (الاهداء للذوق كوزيمو ، ١٥٥٠) (مقتبسا عن جورجيو فاساري حياة أشهر المصورين والمثالين والمعماريين ، ترجمة السيدة جوناثان فوستر (لندن ، ١٨٠٠) ١ : ١) .
- ٩ - فاساري بالمصدر نفسه ١ : ٢١٦ « *Proemio* » (نقلا عن فاساري «حياة ...» ١ : ٥٨) .
- ١٠ - المصدر نفسه ، ١ : ١٧٥ - ٢١٧ *Proemio* ٤٠٢ « *Vita di Cimabue* » (نقلا عن فاساري في «حياة ...» .
- ١١ - المصدر السابق ١ ، : ١٦٨ - ٩ « *Poemio* ») .
- ١٢ - جيوفاني بوكاتشيو *Deeamerone* مج ٦ : ٥ ، وفولدمار فون سايدلتز « *Leonardo da Vinci* » *Derdepunkt der Ren.* مجلدان (برلين ، ١٩٠٩) ١ : ٣٨١ ، ورازموز *Opus epistolarum* نشر ب.س. آلن وآخرين ، اثني عشر مجلدا (اكسفورد ولندن ١٩٠٦ - ٥٨) ١ : ١٠٨ ، ورنست هايدريخ *Albert Durerssch. Nachlass* (برلين ، ١٩١٠) ٢٢٣ ، ٢٥٠ .
- ١٣ - بيربايل *Dict. Hist. et Critique* الطبعة الخامسة ، ٤ مجلدات ، امستردام ١٧٤٠) مج ٤ : ٣١٥ .
- ١٤ - كما جرى في بورنسكي بالمصدر المذكور ، ٩٠ .
- ١٥ - فولتير *Oeuvres complètes* نشر انطوان أوجاستان رينوار ، ٦٦ مجلدا (باريس ، ١٨١٩ - ٢٣) مج ١٤ : ٣٤٩

نقلا عن فولتير *An Essay on Universal History* دبلن ١٧٥٩ ،
١٦٠ : ٢ .

١٦ - فولتير « *Oeuvres* » مج ١٤ ، ٣٥٥ نقلا عن فولتير
Essay ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٦٦ .

١٧ - فولتير « *Oeuvres* » مج ١٥ : ٩٩ (نقلا عن فولتير
مقالة ، ٣ : ٤٤) .

١٨ - فولتير « *Oeuvres* » مج ١٧ : ١٨٧ (نقلا عن فولتير
The Age of Lewis ١٧ (لندن ١٧٥٣) ١ : ١) .

١٩ - يوهان رولفجانج فون جوته *Werke* ، ١٤٣ مجلد
(فايمار ١٨٨٧ - ١٩٢٠) مج ٣٢ : ٣٦ (يوليو ٢٢ ، ١٧٨٧)
(نقلا عن « رحلات جوته في إيطاليا » ، ترجمة أ . ج موريسن
و ش . نسبت (لندن ١٨٩٢ ، ٢٨٥) .

٢٠ - جوته *Werke* مج ٣٢ : ٢٠٧ .

٢١ - جوته « *Tagebucher* » ١ : ٣٠٥ (أكتوبر ١٩ ، ١٧٨٦) .

٢٢ - جوته *Werke* مج ٣٢ ، ٦٧ - ٨ (نقلا عن « رحلات
جوته ») .

٢٣ - انظر جوتيز بالمرجع المذكور ص ٤٦ .

٢٤ - جول ميشليه « *Hist. de France au XVIe Siècle* » « عصر
النهضة » (*H. de Fr. VII*) ، (باريس ١٨٥٥) ،
١٤ - ١٥ (المقدمة) .

٢٥ - انظر جوتيز ، المصدر المذكور ص ٤٠ .

٢٦ - بعد صدور الطبعة الثانية فوض بركهات الى الودفج حايجر
تنقيح كتابه وجعله مطابقا لاحداث المعلومات ، ومع انه سره
نجاح العمل ، فانه (بركهات) رفض أن يؤخذ رأيه فيه أو
يصحح تجاربه . وبالتدريج تفرت صفة الكتاب وطابعه وتوسع
حجمه ، نتيجة لاستطرادات حايجر وتنقيحاته ، بحيث لم يعد
في الامكان تمييز عمل بركهات فيه . وقد تم اخيرا طبع
النسخة الأصلية ، وبذلك أعطى طابع الكتاب الكلاسيكي الذي
هو حقه بجدارة .

- ٢٧ - أنظر كتاب بركهات طبعة وولتر جوثيز (لايبزج ١٩٢٢) ١ : ١٤٢ (نقلا عن بركهات « حضارة عصر النهضة بإيطاليا » ترجمة مدلمور (نيويورك ١٩٥٨) ، ١ : ١٤٣ .
- ٢٨ - المصدر نفسه ١ : ١٨٥ (نقلا عن بركهات « حضارة .. ١ : ١٧٥ »
- ٢٩ - المصدر ٢ : (نقلا عن بركهات « حضارة .. ٢ : ٥١٦) .
- ٣٠ - المرجع نفسه ١ : ١٤٢ (نقلا عن بركهات « حضارة .. ١ : ١٤٣) .
- ٣١ - اميل جبهارت Les Origines de la Ren. en Italie (باريس ، ١٨٧٩) ٥١ .
- ٣١ - المصدر نفسه ف ٧ .
- ٣٣ - اميل جبهارت : « عصر النهضة الايطالي وفلسفة التاريخ » Revue des deux mondes مج ٧٢ (١٨٨٥) ٣٤٢ - ٧٩ ، وأدخل المقال فيما بعد في Etudes méridionales « عصر النهضة الايطالي وفلسفة التاريخ » (باريس ١٨٨٧)
- ٣٤ - ميشليه ، بالمرجع المذكور ١٤٢ ، ١٦ ع . ع ٦٩٠ .
- ٣٥ - هنري تود « Franze von Assisi und die Anfänge der Kunst der Ren. in Italien » الطبعة ٢ (برلين ١٩٠٤) ، ٦١ .
- ٣٦ - كارل نيومان « Buzant. Kultur & Ren. » في Hist. Zeit عدد ٩١ (١٩٠٣) ٢١٥ - ٣٢ .

- ٢ -

- ١ - ارنست ترويلتش « Die Bedeutung des Protestantismus... » (ميونخ ١٩١١) البروتستانتية والتقدم ترجمة و . مونتجومري (لندن ١٩١٢) .
- ٢ - طبقا لترويلتش ، عن محادثة أسعدني الحظ بها في لقاء معه في ابريل ١٩١٩ .
- ٣ - أقر ترويلتش هذا عرضا ، انظر ترويلتش بالمصدر السابق ،

٧ ، « عصر النهضة وعصر الإصلاح » (Ren & Ref.)
المرجع نفسه ٥٣٤ .

٤ - ياكوب بركهارت Weltgesch. Betrachtungen
(اشتتجارت ١٩٠٥) ١٥٨ ، (نقلا عن ياكوب بركهارت ،
Reflection on Hist. : Force & Freedom (نيويورك)
١٩٥٥) ١٣٤ .

٥ - أنظر Enferno ١٠ ، - و Paradiso ١٠ .

٦ - ارنست فالزار في
« Christentum und Antike in der Auffassung Arch. fur
Kulturgeschichte « Der Italien Fruh. Ren. »
مج ١١ (١٩١٣) ٢٣٧ - ٨٨ .

٧ - المزامير ١٠٣ : ١٠٤ ، ٥٤٤ - ١٠٤ : ٣٠ ، ٥١ ، ١٢ (الترجمة
المعتمدة لدى الكاثوليكية فولجيت : ١٠٢ ، ١٠٤ ، ٥٠) ،
حزقيال ١١ : ١٩ ، ٣٦ : ٢٥ ، واشعيا ٤٣ : ١٩ .

٨ - انجيل يوحنا ٣ : ٣ ، متى ١٩ : ٢٨ ، الرؤيا ٢١ : ١ ، رسالة
بولس الى اهل رومية ٦ : ٤ ، الى اهل افسوس ٤ : ٢٢ ،
الى كولوسي ٣ : ١٠ ، بطرس الاولى ١ : ٢٣ ، الى كورنثوس
الثانية ٤ : ١٦ ، رومية ١٢ : .. الخ .

٩ - انجيل يوحنا ١ : ١٦ .

١٠ - (نقلا عن فرجيل : Pastoral Poems ، ترجمة أ.ف. ريو
(هارموندزورث ، ١٩٤٩) ٤١ .)

١١ - أنظر Purgatorio مج ١٦ : ١٠٦ (نقلا عن «الكوميديا
الالهية» ترجمة لوريس بنيون ، نشر باولو ميلانو (نيويورك ،
٢٧٠) .

١٢ - أنظر بول فر Die Ren. des Christen. im 16 Jahr hundert
(توبنجن ، ١٩١٤) ٣٨ : ١ .

١٣ - ارازموس Opus epistolarum ٢ : ٥٢٧ (رقم ٥٦٦) (نقلا عن
«رسائل ارازموس من اقدم خطباته الى سنته الواحدة

والخمسین مرتبة ترتيباً زمنياً» ترجمة فرنسيس. مورجان
نيقولا، ثلاثة مجلدات (لندن ١٩٠١ - ١٧) ٢٠ : ٥٢٢ .

١٤ - انى افكر فى دراسات الفونس دوش حول التطورات الاقتصادية
فى المدة الكارولنجية وبحوث هنرى بيرن فى الاشكال المبكرة
للرأسمالية .

١٥ - أشير الى الكثير من هذه السطور فى دراسات ترويلتش الوارد
ذكرها اعلاه .

عصر النهضة والمذهب الواقعى

١ - سأسقط هنا من حسابى العلاقة بين المصطلح بهذا المعنى وبين
المفهوم المدرسانى «الواقعية» . ورغبة فى التيسير ، فانى عندما
استخدم لفظتى «الواقعية» و «الواقعى» بالمعنى المستخدم فى
العصور الوسطى ، سأقرر ذلك صراحة .

٢ - أنظر أده بك ، Het typische en het indiv. gijde
Egyptenaren (ليدن ، ١٩٢٩) .

٣ - نقلا عن يوليوس فلهوزن ،
Muhammed in Medina. das ist Vakidis, Kitab al-Maghazi
in vergürzter deutscher Wiedergabe.

(برلين ، ١٨٨٢) .

٤ - ترجمة ا.ر. اديسون . Egilis Saga (كامبردج ،
١٩٣٠) ، ١١١ .

٥ - أنظر ماكس ديفوراك ،
« Idealis & Naturalis in Skulp. Melerei » Hist. Zeitschrift
مج ١١٩ (١٩١٩) ، ١ - ٦٢ : ١٨٥ - ٢٤٦ .

٦ - أنظر فى هذا ومابعده ماكتبته فى
« Het probleem der Renaissance » مج ٤ ، ٢٣١ - ٧٥ ، مترجمة فى هذا
الكتاب بعنوان «مسألة عصر النهضة» .

٧ - Herfsttij der Middleeuwen (هارلم ، ١٩١٩) ، ٤١٨ ع.ع
(أنظر اضمحلال العصور الوسطى : دراسة الاشكال الحية

والفكر والفن بفرنسا والاراضى المنخفضة اثناء القرنين الرابع عشر والخامس عشر (نيويورك ، ١٩٥٤ ، ٢٨٤ ع.ع ٠)
(وقد ترجمه مترجم هذا الكتاب للمجلس الاعلى لرعاية الفنون، وهو مائل للطبع - جاويد) .

٨ - جورج شاستلان Oeuvres نشرها ج.ب.ه.س. كرفن ده ليتنهوف ، ٨ مجلدات (بروكسل ، ١٨٦٣ - ٦) ، مج ٧ : ٢١٩ - ٢١ . (انظر يوهان هويزنجا ،
« La physionomie morale de Philippe Le Bon »
في Verz. Werken ٢ : ٢٢٢ ع.ع ١٠)

٩ - « Inferno » ، ١١ ، ٩٧ ع.ع ٠ (نقلا عن « الكوميديا الالهية » ، ترجمة لورنس بنيون ، نشر باولوميلانو (نيويورك ، ١٩٤٧) ، ٦٠ .

١٠ - توماس الاكوينى Summa theologiae ، ج ١ ، سؤال ، ١ ، مقالة ٩ .

١١ - Purgatorio ، ١٠ ، ٣١ ع.ع ٠ ، ١٢ : ٦٤ ع.ع ٠ في دانتى انظر وولفجانج سايفرث « Zur Kunstlehre Dante »
في Archiv fur Kulturgeschichte ، مج ١٧ (١٩٢٧) ، ١٩٤ - ٢٢٥ ، مج ١٨ (١٩٢٨) ، ١٤٨ - ٦٧ .

١٢ - Deeamerone ، مج ٦ : ٥ (نقلا عن ترجمة ادوارد هاتون، لندن ، ١٩٠٩) ، ٣ : ١٢١ - ٢) .

١٣ - جيوفانى فيللانى Croniche del origine di Firenze
مج ١١ : ١٢ .

١٤ - بالداسار كاستجليونى Libro del cortegiano
(البندقية ، ١٥٢٨) ، ١ : ٩٠ .

١٥ - رغبة في ازالة نواحي القموض وعدم الدقة التى لا يمكن تجنبها في الترجمة ، سأنقل النص اللاتينى :

Verum una in re haud dubie Longo nos intervallo
praececellunt, quod omnis eorum musica, etc...

انظر توماس مور «يوتوبيا» نشرها ميشيلز وزيجلر (برلين ١٨٩٥)
١١. (نقل النص الانجليزى عن ترجمته روبنسون «يوتونيا توماس مور» نشرها لابتون (اكسفورد ، ١٨٩٥) ، ٢٩٥ - ٦) .

١٦ - يؤانس مانليوس Lo corum Communium collectanea...
(بال ١٥٦٢) ٢١٢ .

١٧ - أرنست هايدريخ Durers schrift. Nachlass (برلين ، ١٩١٠)
٢٧٠ و ٢٧٣ و ٢٧٧ و ٢٨١ و ٢٨٢ .

١٨ - يظل هذا صادقاً وحقيقياً حتى عندما تصبح النحلة دنيوية
لا متسامية .

١٩ - برنار باليسى Oeuvres complètes نشرها بول انطوان كاب
(باريس ، ١٨٤٤) .

٢٠ - انظر توماس كليفورد آلبوت فى «مداولات الاكاديمية البريطانية»،
مج ٦ (١٩١٣ - ١٤) وانظر أ. اورباك ، Bernard Palissy et
la Science Positive فى La Grande Revue
مج ١٢٧ (١٩٢٨) ، ١١٣ - ٣٢ .

٢١ - أنظر فرنزدمبارت Die Technik im Zeitalter des Früh
Kapitalismus Archiv fur Sozial und Sozial politik فى
مج ٣٤ (١٩١٢) ، ٧٢١ - ٦٠ أنظر ٧٢٦ .

٢٢ - كان دورر يبتهج من تمش مائل مباشر «والطبيعية» فى تصميمه
لعمود نصر لمناسبة القضاء على « ثورة الفلاحين » ، وقائم حجرى
لمقبرة سكير (والتسويدات التخطيطية التى رسمت على سبيل
المزاج» توجد بين أعماله الباقية) .
تحيط الماشية الحية بقاعدة عمود فكتوريا ، وقد بنى العمود من
جميع المعدات الزراعية . ولكن ماكان دورر يعده شيئاً من
الساخر الساخر ، كان الهدف الحياة عند باليسى .

٢٣ - Orlando furioso ، مج ١٤ : ١٠٤ (نقلا عن ترجمة جون
هارنجتن (لندن ، ١٥٩١) ، مج ١٤ ، ٩٢ ع. ١٠)

٢٤ - « دون كيخوتى » ١ : ٦ (نقلا عن ترجمة توماس شلتون
The History of Don Quixote of the Mancha

(لندن ، ١٨٩٦) ١ : ٦٠ - ٦١) .

٢٥ - الاعمال الكاملة لفرانسوا رايليه ، نشر آيل لفرانك ، أربعة
مجلدات (باريس ١٩١٢ - ٢٢) ١ : ١ .

٢٦ - جوستاف لانسن ، Histoire de la Littérature Française ، الطبعة ١٤ (باريس ، ١٩١٨) ٢٥٨ ع . ع .

٢٧ - ماكس سيلر
Die Wissens formen und die Gesellschaft
Probleme einer Soziologie des Wissens I
(لايبزج ١٩٢٦) ، ١٠٩ ، ١١٧ .

أحياء ذكرى أرازموس

١ - رزیداریوس ارازموس Opus epistolarum نشره برس
استافورد آلن ، ١٢ مجلدا (اكسفورد ١٩٠٦ - ٥٨) ٢ : ٦١
(رقم ٣٢٧) . نقلا عن ترجمة فرنسيس مرجان نيقولاس :
(رسائل ارازموس . .) ٣ مجلدات (لندن ١٩٠١ - ١٧) ٢ :
(رقم ٣٢٠) .

٢ - (ارازموس بالمرجع السابق ، ٧ : ٧ (رقم ١٨٠٤ .)) .

٣ - (نقلا عن ارازموس « الثناء على الطيش » ترجمة السير توماس
شالونر (أعيد طبعه بلندن ١٩٠١) ، ٢٢ .) .

٤ - (نفس المصدر ٢ : ٥٨٦ (رقم ٥٨٦ .)) .

٥ - (المرجع نفسه ٤ : ٣٣٧ (رقم ١١٣٩ .)) .

٦ - (المرجع نفسه ١ : ١٩ (رقم ١ .)) .

٧ - (نقلا عن ارازموس

The Colloquies or Familiar Discourses

(لندن ، ١٦٧١) ١٠٣ .)

٨ - (المصدر نفسه ٣١٩)

٩ - (المصدر نفسه ٥٣٦ .)

١٠ - (ارازموس « الثناء على الطيش » ٢٧ .)

١١ - (المصدر نفسه ٤٩ - ٥٠ .)

١٢ - (ارازموس Colloquies ، ٤٠٠ .)

جروشيوس وزمانه

- ١ - جروشيوس Epistolae (امستردام ، ١٦٨٧) رقم ١١٦٨ و ١٧٤٢ .
- ٢ - المصدر نفسه ، تذييل رقم ٤٩٦ .
- ٣ - المصدر السابق ، أرقام ٤٤٧ و ٦١٠ و ٥٣٠ .
- ٤ - المصدر السابق ، تذييل ٦١٠ .
- ٥ - انظر ك . ك . توننج
Hugo Grotius und die religiösen Bewegungen im Pro-
testantismus seiner Zeit
(كولن ، ١٩٠٤) ، ه . س . روج
Hugo de Groot's derk... etc في
Teyler's Theologisch Tijdschrift
مج ٢ : (١٩٤٠) .
- ٦ - جروشيوس ، تذييل رقم ٤٩٦ .
- ٧ - المصدر السابق رقم ٦٢ (ص ٢١) . وهو يشير بطبيعة الحال
الى الكنيسة البروتستانتية بفرنسا .
- ٨ - المصدر السابق ، رقم ٩٦٦ (ص ٤٣٤) .
- ٩ - المصدر السابق رقم ١٠٧٤ .
- ١٠ - المصدر السابق ، تذييل ٣٨٢ .
- ١١ - المصدر السابق ، تذييل ٥٣٠ .
- ١٢ - كاسبار برانت وأدريان فان. كاتنبرج ،
Histoïrie van het Leven des heeren Huig de Groot
(دورد رخت ، ١٧٢٧) جزء أول ، ٤٤٧ ، والجزء الثاني ٥٧ .
- ١٣ - روبرت فروين Verspride geschriften ، مج ٤ : ٩١ .
- ١٤ - جروشيوس Epistolae رقم ١١٦٨ ، تذييل أرقام
٥٧٣ و ١٣٣ .
- ١٥ - المصدر نفسه ، تذييل رقم ٤٧٤ (ديسمبر ٣ ، ١٩٣٩) .

صدر من هذه السلسلة

أولاً: الموسوعات والمعاجم

- ليونارد كوتريل، الموسوعة الأثرية العالمية
- ج. كارفيل، تبسيط المفاهيم الهندسية
- وليم بيتر، معجم التكنولوجيا الحيوية
- ب. كوملان، الأساطير الإغريقية والرومانية

ثانياً: الدراسات الاستراتيجية وقضايا العصر

- د. محمد نعمان جلال، حزمة عدم الانحياز في عالم متغير
- د. محمد نعمان جلال، حزمة عدم الانحياز في عالم متغير
- أريك موريس؛ الآن هو، الإرهاب
- ممدوح عطية، البرنامج النووي الإسرائيلي والأمن القومي والعربي
- أ. زرا . فوجل، المعجزة اليابانية (٢ ج)
- د. السيد نصر الدين، إطلاقات على الزمن الآتي
- بول هاريسون، العالم الثالث غداً
- مجموعة من العلماء، مبادرة الدفاع الاستراتيجي: حرب الفضاء
- و. مونتجيري وات، الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر
- هادي أونيمود، أفريقيا الطريق الآخر
- فانس بكارد ، إسهام مصنعون البشر (٢ ج)
- مارتن فان كريفلد، حرب المستقبل.
- الفين توفلر ، تحول السلطة (٢ ج)
- ممدوح حامد عطية ، إهم يقتلون البيئة
- السيد أمين شلي، جورج كينان
- يوسف شرارة ، مشكلات القرن الحادي والعشرين والعلاقات الدولية
- السيد عليوه ، إدارة الصراعات الدولية
- د. السيد عليوه ، صنع القرار السياسي
- جرج كاشمان، لماذا تنشب الحروب (٢ ج)
- إيمانويل هيمان، الأصولية اليهودية

ثالثاً: الاقتصاد

- نورمان كلارك، الاقتصاد السياسي للعلم والتكنولوجيا
- سامي عبد المعطي، التخطيط السياحي في مصر
- جابر الجزار، ما ستريخت والاقتصاد المصري
- جاليليو جاليلي، حوار حول النظامين الرئيسيين للكون (٣ ج)
- ولت ويتمان روستو، حوار حول التنمية الاقتصادية
- فيكتور مورجان، تاريخ النقود
- ديفيد وليام ماكنوال، مجموعات النقود: صياستها تصنيفها. عرضها

رابعاً: العلوم والتكنولوجيا

- فيرنر هيزنبرج ، الجزء والكل: محاورات في مضمار الفيزياء الذرية
- فريد هوبل، البلور الكونية
- ويليام بير، الهندسة الوراثية للجميع
- جوهان دورشر، الحياة في الكون كيف نشأت وأين توجد
- اسحق عظيموف، الشمس المتفجرة (أسرار السوبرنوفا)
- روبرت لافور، البرمجة بلغة السي باستخدام تيرنوسى (٢ ج)
- ادوارد ايه فايجنباوم، الجيل الخامس للحاسوب
- محمود سرى طه، الكمبيوتر في مجالات الحياة
- مصطفى عناني، الميكروكمبيوتر
- ي. رادو نساكيا جابوتنسكى، الإلكترونيات والحياة الحديثة
- فرد س. هيس، تبسيط الكيمياء
- كاتى ثير، تربية الدواجن
- محمد زينهم، تكنولوجيا فن الزجاج
- دوركاس ماكلينتوك، صور أفريقية: نظرة على حيوانات أفريقيا
- اسحق عظيموف، أفكار العلم العظيمة
- د. مصطفى محمود سليمان، الزلازل
- بول دافيز، الدقائق الثلاث الأخيرة
- ولييام . ماثيور، ما هي الجيولوجيا
- اسحق عظيموف، العلم وآفاق المستقبل
- ب. س. ديفيز، المفهوم الحديث للمكان والزمان
- ميكائيل الى، الانقراض الكثير
- محمود سرى طه، الاتجاهات المعاصرة للطاقة
- بانث هوفمان، آينشتين
- زافيلسكى ف. س.، الزمن وقياسه
- أ. ج. هوز، تاريخ العلم والتكنولوجيا (٢ ج)
- د. فاضل أحمد الطائي، أعلام العرب في الكيمياء
- رولاند جاكسون، الكيمياء في خدمة الإنسان
- إبراهيم القرضاوى، أجهزة تكييف الهواء
- ديفيد الدرتون، تربية أسماك الزينة

خامساً: مصر عبر العصور

- محرم كمال، الحكم والأمثال والنصائح عند المصريين القدماء
- فرانسوا دوماس، آلهة مصر
- سيريل ألدريد، أختاتون
- د. لينوار تشاميرز رايت، سياسة الولايات المتحدة الأمريكية إزاء مصر
- موريس بربار، صناعات الخلود
- كت. كشن، رمسيس الثاني فرعون المجد والانصهار
- ألن شورتر، الحياة اليومية في مصر القديمة
- ونفرد هولمز، كانت ملكة على مصر
- جاك كرابس جونيور، كتابة التاريخ في مصر
- نفتالى لويس، مصر الرومانية
- كريستيان ديروش نوبلكور، المرأة الفرعونية
- أ. أ. س. ادواردز، أهرام مصر
- ت. ج. جيمز، الحياة أيام الفراعنة
- بيل شول وأدبنت، القوة النفسية للأهرام
- جيمس هنري، تاريخ مصر
- د. يارد دودج، الأزهر في ألف عام
- أ. سبنسر، الموتى وعالمهم في مصر القديمة
- ألفريد ج. بتلر، الكنائس القبطية القديمة في مصر (٢ ج)
- روز اليندم، الطفل المصري القديم
- ج. و. مكفرسون، الموالد في مصر
- جون لويس بوركهارت، العادات والتقاليد المصرية من الأمثال الشعبية

- عبده مباشر، البحرية المصرية من محمد على
- سوران رانيه، حشيشوت
- للسادات (١٨٠٥-١٩٧٣)
- مرجريت مري، مصر ومجدها القاهر
- د. السيد طه السيد أبو سديرة الحرف والصناعات
- أوج فولكوف، القاهرة مدينة الألف ليلة وليلة
- في مصر الإسلامية

سادساً: الكلاسيكيات

- جاليليو جاليليه، حوار حول النظامين الرئيسيين
- أدوارد جيبون، اضمحلال الإمبراطورية الرومانية
- للكون (٣ ج) وسقوطها
- وليم مارسدن، رحلات ماركو بولو (٣ ج)
- ناصر خسرو علوي، سفر لامة
- أبو الفتح الفردوسي، الشاهنامه (٢ ج)
- فيليب عطية، تراثهم زرادشت

سابعاً: الفن التشكيلي والموسيقى

- عزيز الشوان، الموسيقى تعبير نفسي ومنطق
- هيربرت ريد، الحرية عن طريق الفن
- ألويز جراتر، موتسارت
- أدامز فيليب، دليل تنظيم المتاحف
- شوكت الربيعي، الفن التشكيلي المعاصر في
- حسام الدين زكريا، الطون بروكو
- الوطن العربي
- جيمس جيز، العلم والموسيقى
- ليوناردو دافنشي، نظرية التصوير
- هوجولا يختترت، الموسيقى والحضارة
- د. غريمال وهبه، أثر الكوميديا الإلهية لدانتي في
- محمد كمال إسماعيل، التحليل والتوزيع
- الفن التشكيلي
- الاوركسترا
- روبين جورج كولنجوود، مبادئ الفن
- د. صالح رضا، ملامح وقضايا في الفن التشكيلي
- مارتن جيك، يوهان سبستيان باخ.
- المعاصر

ثامناً: حضارات عالمية

- جاكوب برونوفسكي، التطور الحضاري للإنسان
- ج. كونتو، الحضارة الفينية
- س. م. بورا، التجربة اليونانية
- آدم متر، الحضارة الإسلامية
- جوستاف جرونيباوم، حضارة الإسلام
- جوزيف بند هام، تاريخ العلم والحضارة في الصين
- د. جرن، الحيفيون
- ستيفن رنسيما، الحضارة البيزنطية
- ل. ديهلابورت، بلاد ما بين النهرين

تاسعاً: التاريخ

- جوزيف داموس، سبع معارك فاصلة في العصور
- جاري ب. ناش، الحمر والبعض والسود
- أحمد فريد رفاعي، عصر المأمون (٢ ج)
- هنري برين، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى
- آرثر كيستر، القبيلة الغالطة عشر ويهود اليوم
- أرنولد تويني، الفكر التاريخي عند الإغريق - -
- ناجاي متسيو، الثورة الإصلاحية في اليابان

- بول كولز، العماليون في أوروبا
- جوناثان ريلي سميت ، الحملة الصليبية الأولى
- وفكرة الحروب الصليبية
- دهر كات أحمد، محمد واليهود
- ستيفن لوزمنت، التاريخ من شرق جواتيه (٣ ج) -
- و. بارتولد، تاريخ الترك في آسيا الوسطى،
- فلاممير تيسمانيانو، تاريخ أوروبا الشرقية
- ألبرت حوراني، تاريخ الشعوب العربية (٢ ج)
- نويل مالكوم، البوسنة
- محمد فؤاد كوبريلي، قيام الدولة العثمانية
- د. إبرار كريم الله، من هم التار
- ستيفن رانسيمان، الحملات الصليبية من كلير
- مولت إلى أورشليم
- لبنان. ويدي جري، التاريخ وكيف يفسرونه (٢ ج)
- جوسبي دي لونا، موسوليني
- جوردون تشيلد، تقدم الإنسانية
- هـ. ج. ولز، معالم تاريخ الإنسانية (٤ ج)
- يوهان هويتزنج، اضمحلال العصور الوسطى

عاشراً: الجغرافيا والرحلات

- ت.و. فريمان، الجغرافيا في مائة عام
- ليسترديل راي، الأرض الغامضة
- رحلة جوزيف بتس (الحاج يوسف)
- اميليا ادواردز، رحلة الألف ميل
- رحلات فارتيجا (الحاج يونس المصري)
- رحلة يوتون إلى مصر والحجاز (٣ ج)
- رحلة الأمير رودلف إلى الشرق (٣ ج)
- يوميات رحلة فاسكو داجاما
- س. هوارد، أشهر الرحلات في غرب أفريقيا
- إريك أكسيلون، أشهر الرحلات في جنوب أفريقيا

حادي عشر: الفلسفة وعلم النفس

- جون. ر. بورر؛ ميلتون جولد ينجر، الفلسفة
- ولفايا العصر (٣ ج)
- سوندراي، الفلسفة الجوهرية
- جون لويس، الإنسان ذلك الكائن الغريب
- سدن هوك، التراث الغامض: ماركس والماركسيون
- إيفري شاتزمان، كوننا المتعدد
- ادوارد دوبونو، التفكير المتجدد
- رونالد دافيد لانج، الحكمة والجنون والحمالة.
- توماس أ هاريس التوافق النفسي: تحليل المعاملات
- د. أنور عبد الملك، الشارح المصري والفكر
- نيكولاس ماير، شارلوك هولمز يقابل سيجموند فرويد
- أنطوني دي كرسبي، أعلام الفلسفة المعاصرة
- برتراند راصل، السلطة والفرد
- مارجريت روز، ما بعد الحداثة
- كارل بوبر، بحثا عن عالم الفضل
- ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة
- جوزيف داموس، سبعة مؤرخين في العصور الوسطى
- د. روجر سترومان، هل نستطيع تعليم الأخلاق للأطفال
- إريك برن، الطب النفسي والتحليل النفسي
- بيوتون بوتر، الحياة الكريمة (٢ ج)
- فرانكلين ل. بساومر، الفكر الأوروبي الحديث (٤ ج)
- هنري برجسون، الضحك
- أرنست كاسيرر، في المعرفة التاريخية

ثاني عشر: العلوم الاجتماعية

- د. محي الدين أحمد حسين، القشة الأسرية والأبناء الصغار
- م. و. ترنج، ضمير المهندس
- ريموند وليامز، الثقافة والمجتمع
- روي روبرتسون، الميرون والإبلز
- بيتر لوري، المعتقدات حقائق نفسية
- ليوبو سكاليا، الحسب
- برنسلو مالفينسكي، السحر والعلم والدين
- بيتر رداي، الخدمة الاجتماعية والانضباط الاجتماعي
- بيل جيمهارت، تعليم الميوليين
- ارنولد جزل وآخرون، الطفل من الخامسة إلى العاشرة
- رونالد د. سمسون، العلم والطلاب والمدارس

ثالث عشر: المسرح

- لويس فارغاس، المرشد إلى فن المسرح
- برونو باشنسكي، حفلة ماليكان
- جلال العشري، فكرة المسرح
- جان بول سارتر، جورج برناردشو، جان أنوي
- د. عبد المعطي شعراوي، المسرح المصري المعاصر: أصلة وبدايته
- توماس ليهارت، فن الماييم والبالغومام
- زيمونت هيز، جماليات فن الإخراج
- مختارات من المسرح العالمي

رابع عشر: الطب والصحة

- بوريس فيدوروفيتش سرجيف، وظائف الأعضاء
- من الألف إلى الياء
- د. جون شندلر، كيف تعيش ٣٦٥ يوما في السنة
- د. ناهوم بيتروفيتش، النحل والطب
- م. هـ. كنج، الطفلية في البلدان النامية

خامس عشر: الآداب واللغة

- برتراند رسل، أحلام الأعلام وقصص أخرى
- أليس هكسلي، نقطة مقابل نقطة
- جول ويست، الرواية الحديثة : الإنجليزية
- دهبان توماس، مجموعة مقالات نقدية
- فيكتور برومير، استدال
- فيكتور هوجو، رسائل و أحاديث من المنفى
- بانكو لافرين، الرومانتيكية والواقعية
- د. نعمة رحيم الغزاوي، أحمد حسن الزيات كاتباً وناقداً
- ف. برميلوف، دستوفسكي
- (لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة) الدليل البيولوجرافي: روائع الآداب العالمية (ج ١)
- جوزيف كونراد، مختارات من الأدب القصصي
- تاجور شين بن بنج وآخرون، مختارات من الآداب الآسيوية
- محمود قاسم، الأدب العربي المكتوب بالفرنسية
- مختارات من الشعر الأسباني: في العصور الوسطى (ج ١)

- جابريل جارسيا ماركيز، (الجنرال في متاهة)
- سوريال عبد الملك، حديث النهر
- د. رمسيس عوض، الأدب الروسي قبل الثورة البلشفية وبعدها
- مختارات من الأدب الياباني: الشعر الدراما. الحكاية. القصة القصيرة
- ديفيد بشبندر، نظرية الأدب المعاصر وقراءة الشعر
- نادين جوردنر وآخرون، سقوط المطر وقصص أخرى
- رالف لى ماتلو، تولستوي
- والتر ألن، الرواية الإنجليزية
- هادى نعمان الهيق، أدب الأطفال
- مالكوم برادبرى، الرواية اليوم
- محسن جاسم الموسوى، عصر الرواية : مقال من النوع الأدبي
- هنري باربوس، الجمعيم
- ميجل دي ليبس، الفئران
- روبرت سكولز وآخرون، آفاق أدب الخيال العلمي
- يانيس ريتسوس، البعيد (مختارات شعرية)
- إيفور ايفانس، مجمل تاريخ الأدب الإنجليزي
- فخرى أبو السعود، في الأدب المقارن
- سليمان مظهر، أساطير من الشرق
- صفاء خلوصي، فن الترجمة
- ف.ع. أدنكوف، فن الأدب الروائي عند تولستوي
- لوريتو تود، مدخل إلى علم اللغة

سادس عشر: الإعلام

- فرانسيس ج. برجون، الإعلام التطبيقي
- بيتر البير، الصحافة
- هريوت شيلر، الاتصال والهيمنة الثقافية

سابع عشر: السينما

- هاشم النحاس، الهوية القومي في السينما
- ج.دادلى، نظريات الفيلم الكبرى
- روى آرمز ، لغة الصورة في السينما المعاصرة
- محاورات هاشم النحاس، صلاح أبو سيف
- جان لويس بوري وآخرون ، في النقد السينمائي الفرنسي
- إدوارد بيري، عن النقد السينمائي الأمريكي
- جوزيف م. يوجز ، فن الفرجة على الأفلام
- سعيد شيمي، التصوير السينمائي تحت الماء
- دوايت سوين ، كتابة السيناريو للسينما
- هاشم النحاس، نجيب محفوظ على الشاشة
- يوجين فال، فن كتابة السيناريو

- دانييل اريخون، قواعد اللغة السينمائية
- كريستيان ساليه ، السيناريو في السينما الفرنسية
- آلان كاسبيار، التطويق السينمائي
- توني بار، التمثيل للسينما والتلفزيون
- بيتر نيكولز، السينما الخيالية
- بول وارن، خفايا نظام النجم الأمريكي

- محمود سامي عطا الله ، الفيلم التسجيلي
- ستانلي جيه سولومون ، أنواع الفيلم الأمريكي
- جوزيف وهاري فيلدمان، دينامية الفيلم
- قدرى حفي، الإنسان المصري على الشاشة
- موني براح، السينما العربية من الخليج إلى المحيط
- حسين حلمي المهندس، دراما الشاشة : بين النظرية والتطبيق للسينما والتلفزيون (٢ ج)

تأتى مكتبة الأعمال المختارة، التى تصدر فى إطار مشروع الألف كتاب الثانى، استجابة لمطلب مٌكّح وهو إعادة إصدار ذخائر الكتب التى أثرت حياتنا الفكرية على مدار القرن العشرين، والتى نفدت طبعاتها منذ وقت بعيد، وأصبح من العسير الحصول على طبعاتها القديمة.

وفى هذا الكتاب نطالع نخبة مختارة من مقالات المؤرخ الهولندى الكبير يوهان هويزنجا ١٨٧٢-١٩٤٥، الذى يُعدُّ أحد أشهر مؤرخى القرن العشرين، لاسيما فى مجال التاريخ الحضارى للإنسان. وقد توفّر على ترجمته ومراجعته علّمان بارزان فى حياتنا الثقافية، وهما: المرحوم عبد العزيز توفيق جاويد، والدكتور زكى نجيب محمود. وينقسم الكتاب إلى ثلاثة محاور، أولها يعالج بعض القضايا العامة فى علم التاريخ، وركز فيها على وظيفة التاريخ الثقافى والمُثل التاريخية العليا للحياة وتطور فكرة الوطنية والقومية فى التاريخ الأوروبى. وكُرّس القسم الثانى للحديث عن العصور الوسطى ممثلة فى سير ثلاثة من أبرز أعلامها، وهم: يوحنا السالسبورى وأبيلارد وجان دارك، ويختتم الكتاب بمناقشة لعصر النهضة، ويتجلى فى هذا العمل ما طُبِع عليه أسلوب هويزنجا من أصالة وما لعلمه واهتماماته من سعة وشمول.

